روائع تراث الزيدية

المجزي في أصول الفقه

للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني

(٣٤٠ - ٤٢٤هـ) (٩٥٢-١٠٣٢م)

(الجزء الأول)

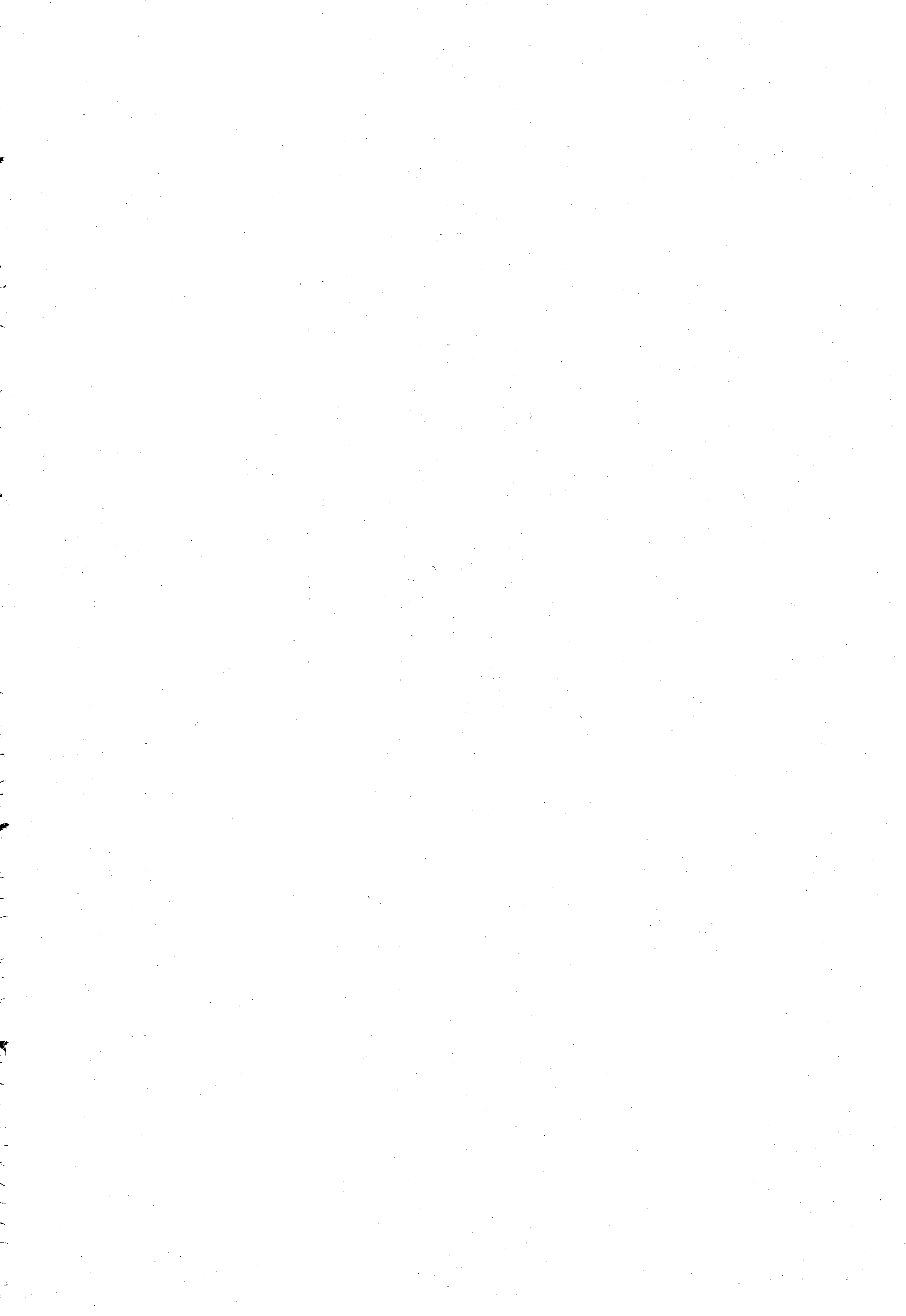
تحقيق

الدكتور/ عبد الكريم جدبان

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد الأمين وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الراشدين حراس الشريعة، وحماة الدين.

وبعد: فإن من أهم العلوم الموصلة إلى معرفة أحكام الله - تعالى - في كتابه وسنة رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - علم «أصول الفقه»، فهو العلم الذي «ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، فأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول - الذي لا يتلقّاه الشرع بالقبول - ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد» (١) فله المكانة العالية والمنزلة الرفيعة عند علماء المسلمين، وبهذا استحق أن يكون موضوعا جديرا ببذل الجهد من قبل الدارسين من محبي القواعد الأصولية الشرعية التي يتبين - بها ومن خلالها - الحق من الباطل، والصحيح من السقيم في التشريع وفي المصالح العامة للناس، لأنه بدون دراسة القواعد الشرعية التي تستنبط من الأدلة الأصلية الموثوق بها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس لا يكون لعلم الأصول ولا لعلم الفروع أي معنى.

إن المرء ليقف أمام الفقه الإسلامي -وهو أعظم تشريع ديني ودنيوي معاً

---

(١) المستصفى من علم الأصول (١ / ٤): لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي. المتوفى سنة (٥٠٥هـ - ١١١١م). المطبعة الأميرية - بولاق - سنة (١٣٢٢هـ).

للحياة البشرية ـ وقفة إعجاب وإكبار من حيث سعته وشموله ودقته وإحكامه وعدله وإنسانيته.

ونظراً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى، كان لزاما أن نعيد النظر في تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه.

بيد أن التجديد لا يطال بحال أصول الشريعة، بل يقتصر على فقه الشريعة وآليات فهمها، ولهذا فإن التجديد ليس تجديداً للدين وخروجاً عنه أو تجاوزاً له، بل هو تجديد للأفهام في عصر استجدت فيه الحوادث والنوازل، واستجابة طبيعية لحاجات التديّن في عصر متجدّد وظروف حادثة.

ولهذا أدعو كافة العلماء والباحثين إلى التفاعل مع هذه الدعوة، والعمل بشكل جاد لنفض الغبار الذي علق بأصولنا الفقهية، وتحريك الجمود الذي أصاب فقهنا في مقتل، علنا نضع لبنة في صرح مجد أمتنا،ونتشلها من وهدتها السحيقة، فنعيدها إلى موقع الريادة والقيادة من جديد. وسأتكلم في هذه المقدمة عن النقاط الآتية:

١ – أهمية موضوع علم أصول الفقه في الإجتهاد واستنباط الأحكام.

٢– سبب اختياري للموضوع.

٣– خطة البحث.

❊

أهمية الموضوع

أهمية هذا الموضوع يعود إلى سبب عام وسبب خاص، وتفصيله على النحو الآتي:

السبب العام

١- أهمية أصول الفقه أنه من علوم الإسلام الخطيرة، وخطورة دوره في علم الاجتهاد والاستنباط كبيرة وجليلة؛ لأنه ما دام يقدم لعملية الاستنباط عناصرها الأساسية ويضع لها نظامها العام فهو يعد نقطة البيكار فيها، وبدون علم الأصول يواجه الباحث في الفقه كما هائلا متناثرا من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط.

٢- المحافظة على الشريعة الإسلامية: لأن علم أصول الفقه صان أدلة التشريع حتى لا يتجاوزها الناس، كما حفظ للأحكام الشرعية حججها ومستنداتها، كما وضح المصادر الأصلية والفرعية للتشريع كي تحتفظ الشريعة بقواعدها، مع مرونة كافية لتلبية حاجات المجتمع المسلم فيما يستجد من حوادث.

٣- الرغبة القوية التي تولدت لدى الأمة للجمع بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي. فقد علمنا أن العصر الأول شهد نشوء هاتين المدرستين في الحجاز والعراق، وقد تولد في أحيان كثيرة نزاع شديد بين بعض أتباعهما واتهامات خطيرة متبادلة، فكان علم أصول الفقه ضرورة ملحة لِلَجْم الخلاف، ولمّ الصف، وتحديد مسار استنباط الأحكام ضمن قواعد ثابتة متفق عليها، ترد على كل متجاوز، وتهدي كل باحث عن الحقيقة.

٤- الحاجة إلى دراسة علم أصول الفقه، والإطلاع على الآراء الفقهية التي ورثناها عن الفقهاء في هذا العلم لتكون لنا مرشداً إلى فهم أدلة الأحكام الشرعية، والحاجة ماسة أيضاً إلى دراسة الاختلاف بين الأئمة والمجتهدين والفقهاء، وسبب اتفاقهم حيناً وتباينهم حيناً آخر، والتماس الأعذار لهم في ذلك،

وللاطلاع على الخلاف المقبول الذي يعتبر توسعة في الدين ورحمة، والخلاف المنبوذ المبني على الهوى والتعصب والجهل.

٥- معرفة أسس وأصول كل مذهب من المذاهب الفقهية، والوقوف على ترتيب الأدلة لديهم، فمنهم من قدم القياس على قول الصحابي مثلاً، ومنهم من جعل العكس هو الصواب، ونحو ذلك.

٦- ضبط أصول الاستدلال، ببيان الأدلة الصحيحة من الزائفة، وبيان بطلان الأحاديث الضعيفة، أو المتعارضة مع القرآن، وبيان أن أقوال الرجال العارية عن الدليل لا حجة فيها.

٧- اكتساب المَلَكَةِ الفِقْهِيةِ، التي تمكن الطالب أو الفقيه من الفهم الصحيح، والإدراك الكامل للأحكام الفقهية، والاطلاع على طرق الاستنباط والاجتهاد للاستفادة منها، والقياس عليها إذا ما احتاج إلى ذلك.

٨- حماية الفقه الإسلامي من الانفتاح الأهوج، ومن الجمود القاتل، وضبط قواعد الحوار والمناظرة، وبيان ضوابط الفتوى، وشروط المفتي، وآدابه.

وهذا ما دفعني إلى أن تكون رسالتي لنيل درجة الدكتوراه تحقيق كتاب من أهم كتب أصول الفقه الإسلامي، بجهد أحد أعلام المسلمين، وأئمة أهل البيت الطاهرين، في القرن الخامس الهجري.

وهو كتاب «المجزي للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون» المتوفى سنة (٤٢٤هـ - ١٠٣٢م) في أصول الفقه الزيدي[1].

❊

(١) الزيدية أحد مذاهب الإسلام، نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.

أسباب اختياري لهذا الكتاب

السبب الخاص

وقد دفعني إلى اختيار هذا الكتاب ما يأتي:

أولا: إن هذا الكتاب من الكتب القيمة والقديمة التي تعد من أهم مصادر الفقه الإسلامي عند الزيدية.

ثانياً: أنه لا يزال مخطوطاً، ولم يحظ إلى الآن بأي عناية من تحقيق، أو دراسة، أو أية إشارة، لا من قبل المتخصصين ولا من قبل الباحثين حسب علمي.

ثالثاً: إن إخراجه إلى حيز الوجود بتحقيق علمي منهجي دقيق، ونشره محققاً مرتبا في شكل أنيق يسهل قراءته، لا يعدإضافة جديدة إلى المكتبة الإسلامية فحسب، وإنما خدمة لتراث إسلامي رصين يستفيد منه طلاب العلم والعلماء على حد سواء، وإضافة ذات قيمة كبيرة تضاف إلى سجل إحياء التراث الإسلامي الأصيل.

رابعاً: يعد هذا الكتاب من أصول فقه أئمة الزيدية الذي خضع لتجربة تطبيقية عملية إبان حكم الدولة الزيدية في أكثر من بلد، فهو يمثل تجربة رائدة يمكن أن يستفيد منه الدارسون، والباحثون والعلماء الذي يهمهم علم أصول الفقه، كما يهمهم الإطلاع على أصول فقه الزيدية، والفقه المقارن وكل ما له علاقة بالتشريعات التي يحتاج إليها عصرنا الذي يموج بالعديد من الأفكار والنظريات في ميادين العلم المختلفة.

ولقد عقدت العزم على المضي في هذا العمل برغبة جادة - مع قصر باعي وقلة اطلاعي - متوكلاً على الله، راجياً منه المعونة والتسديد، ومسترشداً بما حصلت عليه من فوائد عظيمة وإرشادات قيمة أثناء الدراسة، على أيدي أساتذتي

الأفاضل في قسم الدراسات الاسلامية كلية الآداب جامعة صنعاء، الذين حظيت منهم كغيري من الزملاء بالعناية والاهتمام.

❋

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي المتواضع هذا إلى والديَّ وفاءاً لهما وبراً وتكفيراً عن تقصيري تجاههما، اللهم تقبله مني، واجعل - بفضلك - ثوابه في ميزان حسناتهما.
رب ارحمهما كما ربياني صغيرا.

شكر وعرفان

وإني لأرى من الواجب علي أن أعبر بالثناء الجميل عما يكنه صدري من عرفان بالفضل لكل من مد إليَّ يد العون أثناء إعداد هذه الرسالة سواء بإرشاد أو هداية لمصدر أو تشجيع أو دعاء. وأخص بالذكر أستاذي الذي أشرف على إعداد هذه الرسالة فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور أحمد علي المأخذي. فقد خصني بالكثير من الجهد والوقت، و أمدني بتوجيه متواصل، ولا أملك شيئا يوازي فضله هذا إلا الدعاء له بالعافية والعمر المديد و العطاء الدائم في الخير، وأن يكمل الله تعالى له طريق الوصول إلى مرضاته، ويجزل له المثوبة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الأفاضل الذين تفضلوا بقبول الإشراف على هذه الرسالة وتقويمها، وشرفوني بالنظر فيها، سيما فضيلة الدكتور سعيد علي الحميري المشرف المشارك، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى ابنتي الغالية زينب التي بذلت جهودا مضنية في الصف الطباعي لهذا الكتاب وكل كتبي التي طبعت والتي لا تزال قيد التحقيق وهي تزيد على العشرين كتابا، وكلها كانت مخطوطة بعضها لا يكاد يقرأ، وكانت تفك الكلمات العويصة التي تستعصي علي وأنا الخبير بالمخطوطات!! فجزاهم الله تعالى عني خير الجزاء.

* *

خطة البحث

اشتملت خطة البحث على القسمين التاليين:

أولا: القسم الدراسي:

ثانيا: القسم التحقيقي:

القسم الدراسي:

وهذا القسم يشتمل على فصل واحد عصر المؤلف وهو يتضمن المباحث والمطالب الآتية مسبوقا بمقدمة:

عصر الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون وحياته. ويتضمن ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: عصره. وهو يتضمن ثمانية مطالب:**
  - المطلب الأول: ظهور الدولة الزيدية في الجيل والديلم (أئمة الزيدية) وعلاقتهم بسكان خراسان وطبرستان.
  - المطلب الثاني: الحالة السياسية.
  - المطلب الثالث: الحالة العلمية.
- **المبحث الثاني: حياة الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون. ويتضمن ثمانية مطالب:**
  - المطلب الأول: اسمه وكنيته ونسبه وأسرته.
  - المطلب الثاني: مولده ووفاته.
  - المطلب الثالث: تربيته الدينية وتكوينه العلمي.
  - المطلب الرابع: مشائخه.

- المطلب الخامس: تلاميذه.
- المطلب السادس: ثناء العلماء عليه.
- المطلب السابع: مؤلفاته.
- المطلب الثامن: شعره.

• **المبحث الثالث:دولته.**

- المطلب الأول: بيعته
- المطلب الثاني: حكمه.

القسم التحقيقي:

تحقيق الكتاب ويشتمل على فصل واحد:" تحقيق الكتاب ".

النص المحقق:

باب الخلاف في الإجماع.

الخلاف في القياس والاجتهاد.

الخلاف في الحظر والإباحة.

وهذه الأبواب تتضمن معظم مباحث أصول الفقه.

وهذا الفصل يتضمن خمسة مباحث وخاتمة:

• **المبحث الأول: منهج الباحث في التحقيق**

- أولاً: تصحيح النص وتقويمه والمقارنه بين النسختين.
- ثانياً: عزو الآيات القرآنيه الكريمة.
- ثالثاً: تخريج الأحاديث النبويه الشريفة، والآثار.
- رابعاً: شرح الغريب من الألفاظ والمصطلحات الأصوليه.
- خامساً: ترجمة الأعلام والمذاهب والجماعات والأماكن الواردة في الكتاب تراجم مختصرة تفي بالمراد إن شاء الله.

- سادسـا: وضـع فهـرس للمراجـع والمصـادر،والآيات القرآنيـة، والأحاديث النبوية، والآثار والأعلام، والمذاهب والجماعات، والبلدان والقبائل،، والمصطلحات، والكتب، والموضوعات، والملاحق.

- **المبحث الثاني: التعريف بالكتاب ونسبته إلى المؤلف.**
- **المبحث الثالث: أهمية تحقيق هذا الكتاب.**
- **المبحث الرابع: وصف المخطوطتين. ويتضمن هذا المبحث مطلبين:**
  - المطلب الأول: النسخة الأولى.
  - المطلب الثاني: النسخة الثانية.
- **المبحث الخامس: عينات من صور المخطوطتين**
- **الخاتمة وتتضمن الفهارس الآتية:**

١- فهرس المراجع والمصادر
٢- فهرس الآيات القرآنية
٣- فهرس الأحاديث النبوية
٤- فهرس الأعلام
٥- فهرس الآثار
٦- فهرس المذاهب والجماعات
٧- فهرس البلدان والقبائل.
٨- فهرس المصطلحات
٩- فهرس الكتب
١٠- فهرس الموضوعات
١١- فهرس الملاحق

* *

القسم الدراسي

الفصل الأول عصره وحياته

المبحث الأول: عصره

المطلب الأول: (ظهور الدولة الزيدية في الجيل والديلم)

((أئمة الزيدية وعلاقتهم بسكان خراسان وطبرستان))

معلوم أن لخراسان وما جاورها من المناطق صلة وثيقة وقديمة، بالتشيع لأهل البيت عليهم السلام عموما، ولأئمة الزيدية ودعاتها خصوصا، فالإمام يحيى بن زيد بن علي الذي استشهد سنة (١٢٥هـ/ ٧٤٢م) بعد استشهاد أبيه الامام زيد بن علي في الكوفة سنة (١٢٢هـ / ٧٣٩م) لاذ بخراسان وفجر ثورته من هنالك، وأحبه الناس حتى أنه في العام الذي استشهد فيه أطلق بعض سكان خراسان، الذين رزقوا مواليد ذكورا اسم يحيى، على أولئك المواليد تبركا بهذا الاسم، وإحياء لذكراه!! وقد دفن في (الجوزجان) ومقامه مشهور يزوره كل من يمر بتلك الأماكن من الأباعد، أما سكان (الجوزجان) فإنهم ينظرون إلى موقفه نظرة الإجلال والتبجيل.

وكان قد خلفه بعد استشهاده الإمام يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب المتوفى سنة (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، والذي توجه أيضا إلى خراسان حينذاك. وكان الحسن بن زيد الملقب بالداعي الكبير المتوفى سنة (٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) مع يحيى بن عمر المتوفى حوالي سنة (٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) حين خرج إبان خلافة المتوكل العباسي المتوفى سنة (٢٤٧هـ/ ٨٦٢م) وأخيه المستعين المتوفى سنة

(٢٤٨هـ/ ٨٦٣م)، ولما قتل يحيى بن عمر، والذي سبق أن خرج إلى خراسان، خرج الحسن هاربا وداعيا مع بعض أصحابه إلى الديلم، ثم إلى طبرستان حيث نشر دعوته، فبايعه أهلها عام (٢٥٠هـ/ ٨٦٥م)، ثم غزا بعد ذلك الري - طهران - ثم جرجان إلى أن توفي عام (٢٧٠هـ/ ٨٨٤ م).

ثم تولى بعده أخوه الإمام محمد بن زيد المتوفى سنة (٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) ولقب بالداعي الصغير، لأن بعض الزيدية لم يعدهما من الأئمة، بل من الدعاة، ولهذا لُقِّبا بالداعيين. وهذه النقطة بالذات مما تلفت النظر في المفهوم السياسي لدى الزيدية، لأنها لا تعتبره إماماً أو لا تعترف لأي داعية بالإمامة من أهل البيت إلا إذا كان قد نال بالإجماع درجة الاجتهاد في العلوم الشرعية والانسانية، مثل السخاء، والشجاعة، والإقدام، وسمو النفس، وعلو الهمة،والكرم، وغيرها،من الفضائل الخلقية. أما إذا لم يكن الداعي مستوفياً للشروط الخاصة بتنصيب الإمام فإن من يقوم بأمور الولاية في غياب الإمام الشرعي المبايع له والمنتخب من قبل أهل الحل والعقد فإنه يبقى في درجة أقل ويسمى المحتسب.

وخرج الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم (ت٢٩٨هـ/ ٩١١م) عليه السلام إلى (آمل) قبل ظهوره في اليمن، فنزل الإمام الهادي عليه السلام مع أصحابه ومنهم أبوه، وبعض عمومته فندقا، فامتلأ الفندق بالناس حتى كاد السطح أن يسقط وعلا صيته في (آمل)، حتى خافه الداعي محمد بن زيد، فكتب إليه الحسن بن هشام، وكان وزيرا لمحمد بن زيد بأن ما يجري يوحش ابن عمك. فقال: ما جئنا نناز عكم أمركم، ولكن ذكر لنا أن لنا في هذه البلدة شيعةً وأهلاً، فقلنا: عسى الله أن يفيدهم منا، وخرجوا مسرعين، وثيابهم عند الخياط لم يسترجعوها [1].

(١) الإفادة في تأريخ أئمة الزيدية / ١٣٤ - ١٣٥ .طبع بتحقيق محمد يحيى عزان.

وهذا الإمام الناصر الأطروش الحسن بن علي المولود سنة (٢٣٠هـ/ ٨٣٨م) والمتوفى سنة (٣٠٤هـ/ ٩١٤م)، أول من أقام دولة زيدية على أسس العدالة والإنصاف بآمل طبرستان.

فلقد كان الإمام الناصر داعية من الطراز الأول، حدد أهداف دعوته قائلا في كتاب بعثه إلى بعضهم: (ولقد بلغك - أعزك الله - ما أدعو وأهدي إليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إحياء لما أميت من كتاب الله تعالى، ودفن من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله) [1].

توجه إلى بلاد الديلم وأهلها مشركون ومجوس، فدعاهم إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، فأسلموا على يديه، حتى بلغ من أسلم على يديه ألف ألف (مليون) نسمة، وتحولوا إلى مجاهدين زهاد عباد.

قال الناصر وقد دخل آمل، وازدحم عليه طبقات الرعية في مجلسه: (أيها الناس إني دخلت بلاد الديلم وهم مشركون، يعبدون الشجر والحجر، ولا يعرفون خالقا، ولا يدينون دينا، فلم أزل أدعوهم إلى الإسلام، وأتلطف بهم حتى دخلوا فيه أرسالا، وأقبلوا إلي إقبالا، وظهر لهم الحق، واعترفوا بالتوحيد والعدل، فهدى الله بي منها زهاء مائتي ألف رجل وامرأة، فهم الآن يتكلمون في التوحيد والعدل مستبصرين، ويناظرون عليهما مجتهدين، ويدعون إليهما محتسبين، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون حدود الصلوات المكتوبات، والفرائض المفروضات، وفيهم من لو وجد ألف دينار ملقى على الطريق لم يأخذ ذلك لنفسه،

---

(١) الحدائق الوردية ٢/ ٣١ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.بتحقيق ودراسة المرتضى بن زيد المحطوري وإصدار مركز بدر العلمي العام.. وانظر أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم ١٢٥ - ١٢٦ نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ.دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن.بيروت١٩٨٧م.المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.مطبعة المتوسط.بيروت / لبنان.

وينصبه على رأس مزراقه (رمحه) ينشده في هواي، واتباع أمري في نصرة الحق وأهله، لا يولي أحد منهم عن عدوه ظهره، وإنما جراحاتهم في وجوههم وأقدامهم، يرون الفرار من الزحف إذا كانوا معي كفرا، والقتل شهادة وغنما) [(١)].

ودخل الناصر الجيل والديلم، والناس يرزحون تحت حكم آل وهشوذان، يحكمونهم بالعسف والجور والإستعباد، فأزال تلك الرسوم الجائرة، واستنقذهم مما كانوا فيه من الضيم في الأنفس والأولاد والأموال، وحكم فيهم بالعدل والقسط.

قال في آخر خطبة له: (وأنتم أيضا معاشر الرعية، فليس عليكم دوني حجاب، ولا على بابي بواب، ولا على رأسي خلق من الزبانية، ولا علي أحد من أعوان الظلمة، كبيركم أخي، وشابكم ولدي، لا آنس إلا بأهل العلم منكم، ولا أستريح إلا إلى مفاوضتكم) [(٢)].

وهو يعد مثلا أعلى للعاملين في الحقل الإسلامي في عصرنا، فها هو يدعو مشركين عُبّاد الأحجار إلى الإسلام، ولا شك أنه تعلم اللغة الفارسية وأتقنها، وإلا فكيف يدعوهم؟! ثم يقيم بهم دولة الإسلام العادلة، في غضون بضع عشرة سنة. وكذلك من بعده كالامام أبي طالب يحيى بن الحسين مصنف كتاب (المجزي) هذا، لهذا ينبغي لقادة الحركة الإسلامية أن يدرسوا سيرة وحياة هؤلاء الدعاة العمالقة [(٣)].

وكان ممن هاجر أيضا إلى تلك البلاد السيد المحدث الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٣٠.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٣٠.

(٣) انظر مقدمة كتاب البساط للإمام الناصر الأطروش (بتحقيقنا)، منشورات مكتبة التراث الإسلامي، اليمن _ صعدة، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

بن أبي طالب المتوفى سنة (٢٨٠هـ/ ٨٩٤م)، وأقام فترة طويلة تزوج فيها وأنجب إمامين جليلين، هما الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين [١] المولود سنة (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، والإمام يحيى بن الحسين المعروف بأبي طالب المولود سنة (٣٤٠ هـ/ ٩٥٢م) [٢].

من هنا نرى أن طبرستان والأقاليم المجاورة لها، كانت أرضا خصبة لتقبل الفكر الزيدي، فليس غريبا أن تنشأ فيها الدولة الزيدية الأولى والتي استمرت فترة من الزمان، بين عام (٢٥٠ ـ ٥٢٠هـ/ ٨٦٥-١١٢٦م).

❊

(١) الإِمَام المؤيد باللهَّ أحمد بْن الْحُسَيْنِ بن هارون بن الحسين الهاروني.مولده سنة ٣٣٣ هـ ودعوته سنة ٣٨٠هـ، ووفاته سنة ٤١١هـ.أحد عظماء الإسلام وأئمة الزيدية الأعلام، مولده بآمل طبرستان، وبها نشأ، وتعلم، وتأدب، وفاق أقرانه في العلوم، وكان شاعراً مجيداً، وأخذ علوم الزيدية على شيخه أبي العباس الحسني، واعتنق المذهب، وقام بالدعوة إلى الله سنة ٣٨٠هـ.وبقي في جهاد دائم في الجيل والديلم، وخاض معارك كثيرة، وافتتح مدينة (آمل) و(هوسم) وحكم حتى توفاه الله في يوم عرفة سنة ٤١١هـ.ومن آثاره: كتاب (النبوءات) مطبوع، وكتاب (التجريد)، وشرحه في أربعة مجلدات مخطوطة، وكتب (البلغة)، (والإفادة)، (والزيادة)، و(سياسة المريدين) وغيرها.انظر ترجمته في:الحدائق الوردية في أخبار أئمة الزيدية الحدائق الوردية ٢/ ٨٨، طبعة مصورة، إتحاف المسترشدين لزبارة (٤٨)، مقدمة الروض النضير للسياغي، التحف شرح الزلف (٨٥)، أعيان الشيعة (٨/ ٣٠٥)، الإمام زيد وعصره (٥٠٢-٥٠٤)، الأعلام (١/ ١٢٦)، الزيدية لصبحي (٥٩٠)، الدر الفريد (٣٧)، أخبار أئمة الزيدية في طبرستان وجيلان وديلمان، معجم المؤلفين (١/ ٢٠٩)، مصادر العمري (١٤٢)، بروكلمان في كتاب تأريخ الأدب العربي -القسم الثاني- (انظر الفهرس)، أعلام المؤلفين الزيدية ت (٧٢).

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٨الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

المطلب الثاني: الحالة السياسية.

عاش الإمام يحيى بن الحسين الهاروني في ظل الدولة العباسية، في أوضاع متقلبة تسودها الصراعات والمؤامرات، فقد ولد الإمام أبو طالب سنة (٣٤٠هـ/ ٩٥٢م) في عهد المطيع لله الذي بويع له بالخلافة عند خلع المستكفي سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م، وظل خليفة حتى سنة ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م.

وولي بعده أبو بكر عبد الكريم بن المطيع بن المقتدر بن المعتضد، الطائع لله. نزل له أبوه عن الخلافة، في سنة ٣٦٣ هـ -٩٧٤م وكان عمره حينذاك ثلاثاً وأربعين (٤٣) سنة. وخلعه الديلم في سنة ٣٨١ هـ-٩٩٢م وولي القادر بالله مكانه. واستمر الطائع في دار القادر بالله معززا مكرما في أحسن حال، إلى أن مات في سنة ٣٩٣هـ، -١٠٠٣م وبويع له بالخلافة بعد خلع الطائع سنة ٣٨١ هـ ٩٩٢م، توفي سنة ٤٢٢ هـ ١٠٣١م. وولي بعده أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر الملقب بالقادر بالله.

وخلفه أبو جعفر عبد الله القائم بأمر الله بن أحمد القادر بالله. وولي الخلافة بعد أبيه وكانت بيعته في ذي الحجة سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م [١].

وبويع للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين سنة (٤١١هـ/ ١٠٢١م) في عهد القادر بالله آنف الذكر [٢]. إلا أن العصامي [٣] يرى أنه كان في زمن القائم بأمر الله العباسي حيث قال: ثم قام من بعده أخوه الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين

---

(١) الكامل في التاريخ - (ج ٤ / ص ٢٠٩)،البداية والنهاية - (ج ١١ / ص ٣٧٧).المنتظم - (ج ٨ / ص ٥٨).

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٣٠.

(٣) صاحب سبط النجوم العوالي.

بن هارون بن الحسين، قيامه في زمان القائم بأمر الله العباسي، واستقام له الأمر إلى أن توفي سنة أربع وعشرين وأربعمائة وعمره نيف وثمانون سنة [1]. هذا بالنسبة للخلافة العباسية في بغداد، أما الجيل والديلم وعموم فارس، فكانت تحت سيطرة دولة بني بويه، التي أسسها أبو شجاع بويه سنة (٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) والذي كان من سكان جبال الديلم من أصل فارسي ولا يحسن العربية، دخل في خدمة السامانيين [2]، ثم انضم إلى خدمة مرداويج مؤسس دولة بني زيار [3] سنة (٣١٨هـ/ ٩٣٠م). وعين ولده الأكبر علياً والياً على الكرج جنوب همذان، ثم وسع نفوذه واحتل أصفهان ثم أرجان سنة (٣٢١هـ/ ٩٣٣م) ثم كرمان والأهواز والري وهمذان وشيراز في سنة (٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) بمساعدة أخويه حسن وأحمد وأعلنوا استقلالهم عن الخليفة العباسي، فاضطر للاعتراف بهم كنواب له. واتخذ

---

(١) انظر سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي - (ج ٢ / ص ٣٧٢).

(٢) السامانيون: سلالة إيرانية حكمت في بلاد ماوراء النهر أجزاء من فارس وأفغانستان ما بين عام ٨١٩-٩٩٩ م.ينحدر مؤسس السلالة سامان من أسر البراهمة (الرهبان في الديانة الفارسية القديمة).أصبح أحفاده الأربعة بعد ٨١٩م ولاة من قبل الطاهريين على كل من سمرقند، وفرغانة، وشاش وهراة.وبلغت الدولة أقصى اتساعها أثناء عهد نصر الثاني (٩١٤-٩٤٣ م): من بغداد،وكرمان ومازندران (على الخليج العربي) حتى تركستان وحدود الهند.بعد ٩٤٥م أزاح البويهيون السامانيين عن ما وراء النهر وخراسان.الأنساب للسمعاني٣/ ٢٠٠، اللباب في تهذيب الأنساب لأبي الحسين الشيباني ٢/ ٩٤.

(٣) الزياريون، آل زيار: سلالة من الديلم (إيرانيون) حكمت في شمال إيران (جرجان وطبرستان) مابين ٩٢٨-١٠٩٠ م.قام مؤسس السلالة القائد الديلمي مردويه بن زيار (٩٢٨-٩٣٥ م) بغزو مناطق ساحل بحر البلطيق (قزوين) جرجان وطبرستان.منذ عام(١٠٤١ م) أصبح الزياريون تحت سلطة السلاجقة، تنازلوا لصالحهم عن العديد من المناطق.تم إجلائهم نهائيا عن المنطقة سنة ١٠٩٠ م، تاريخ مَقْدَمِ زعيم الاسماعيلية حسن الصباح واستيلائه على منطقة طبرستان. الأعلام للزركلي٧/ ١٢٠.

علي بن بويه شيراز مركزا لدولته إلى أن توفي سنة (٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) فنقل أخوه حسن مركز الدولة إلى الري،إلى أن توفي سنة (٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م) [1].

توجه الولد الأصغر أحمد بن بويه إلى بغداد فدخلها في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة (٣٣٤هـ/ ٩٤٦م). حيث خلع الخليفة المستكفي على أبناء بويه الثلاثة ألقاباً فسمى علياً عماد الدولة، وحسناً ركن الدولة، وأحمد معز الدولة، وأمير الأمراء. وأمر أن تنقش أسماؤهم على الدنانير والدراهم. ثم جرد أحمد معز الدولة البويهي الخليفة من كل السلطات حتى صادر أمواله وأجرى عليه خمسة آلاف درهم يومياً لنفقاته — ثم أجبره على التنازل عن الخلافة للمطيع لله، في نفس العام، وسمل عيني الخليفة المستكفي، وعامله معاملة في غاية الإذلال، والإهانة. واتخذ ضده أسلوباً وحشياً، ينم عن حقد عظيم، على بني العباس. وقد حاول أحمد معز الدولة نقل الحكم للعلويين لولا أن نبهه بعض حاشيته إلى عواقب ذلك [2].

ثم تولى الحكم سنة (٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) عز الدولة بختيار بن معز الدولة أحمد، ثم تولى الحكم بعده عضد الدولة ابن ركن الدولة سنة (٣٦٧هـ/ ٩٧٨م) فنقل مركز الدولة من الري إلى بغداد، ثم نقلها بهاء الدولة سنة (٣٨٩هـ/ ٩٩٨م) مرة

---

(١) انظر تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان ص ٢٤٤، طبع دار العلم الملايين الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي.والدولة الإسلامية لستانلي لين بول ١/ ٢٨٣، طبع مكتبة الدراسات الإسلامية بدمشق.وتاريخ الدولة الإسلامية، ومعجم الأسر الحاكمة للدكتور أحمد سعيد سليمان ص٢٨٧ .بدون تاريخ أو طبعة.

(٢) انظر ابن الأثير على بن محمد: الكامل في التاريخ ٨/ ١٤٩– دار صادر – بيروت ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.وتجارب الأمم وتعاقب الهمم في التاريخ، ٢/ ١٠٥، لأبي علي: أحمد بن محمد بن مسكويه، المتوفى: سنة ٤٢١هـ، طبع بالفوتوغراف باعتناء تذكار لجنة جيب ليدن ١٩١٣م.وظهر الإسلام لأحمد أمين ١/ ٥١، الطبعة الأولى طبعة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م.

أخرى إلى شيراز. ثم أخذ يدب النزاع على السلطة بين بني بويه وتتقلص دولتهم إلى أن دخل طغرل بك بغداد سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) فسقطت دولتهم إلى الأبد وحلت محلها دول أخرى كدولة السلاجكة[1].

❊

(١) انظر ابن الأثير على بن محمد: الكامل في التاريخ - دار صادر - بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
ابن خلكان: وفيات الأعيان - تحقيق إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٩٧٨.
حسن أحمد محمود وأحمد إبراهيم الشريف: العالم الإسلامي في العصر العباسي - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
عصام عبد الرؤوف: الدولة الإسلامية المستقلة في الشرق - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٧٤م.
سيجريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب - ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي - دار الآفاق الجديدة - ١٤٠١هـ = ١٩٨١. كمال السامرائي: مختصر تاريخ الطب العربي - دار النضال - بيروت - ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

المطلب الثالث: الحالة العلمية

لم تتأثر الحالة العلمية في عصر المؤلف كما كانت الحالة السياسية المضطربة، بل ظلَّتْ ناميةً مزدهرةً، فلقد نبغ في هذا العصر – الثالث والرابع الهجريين – أساطين من العلماء، الذين طَبَّقتْ شهرتهم الآفاق، وأثْرَوا بتصانيفهم الفريدة المكتبات، حتى غَدَتْ مَفْزعاً لنَاهِلِي علوم الشريعة وغيرها، وكان من حسن حظ الإمام أبي طالب أن نمت مواهبه في أسرة علمية عريقة وفي بلدة تعج بالعلماء والفلاسفة واللغويين والمحدثين والمفسرين، فترعرع بين قوم عمالقة في تخصصات عديدة، أمثال: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الاسترابادي الهمداني قاضي القضاة [١] توفي سنة (٤١٥هـ/ ١٠٢٥ م)، وأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري [٢] (توفي٤٣٦هـ- ١٠٠٦م) صاحب المعتمد في أصول الفقه، والحسين بن علي أبي

---

(١) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الاسترابادي أبو الحسن ٣٢٥ – ٤١٥ هـ فقيه أصولي متكلم معتزلي ومفسر، كان شيخ الاعتزال في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره ولي القضاء بالري ومات فيها، توفي سنة خمس عشرة وأربعمائة هـ، صاحب التصانيف من آثاره: "المغني في أبواب التوحيد والعدل" و"دلائل النبوة".انظر ترجمته في شذرات الذهب "٣/ ٢٠٣"، هدية العارفين "١/ ٤٩٨"، إيضاح المكنون "١/ ٣٢٩"، سير أعلام النبلاء "١٧/ ٢٤٤".

(٢) محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري المعتزلي، أحد أئمة المعتزلة.كان مشهوراً في علمي الأصول والكلام، وكان قوي الحجة والمعارضة في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة.قال ابن خلكان: "كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، إمام وقته".وله تصانيف، منها: "المعتمد" في أصول الفقه، و"تصفح الأدلة"، و"غرر الأدلة"، و"شرح الأصول الخمسة"، و"نقض الشافي" في الإمامة، و"نقض المقنع".توفي سنة ٤٣٦هـ.انظر ترجمته في "وفيات الأعيان ٣/ ٤٠١، شذرات الذهب ٣/ ٢٥٩، الفتح المبين / ٢٣٧، فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٥.شرح العيون للحاكم الجشيمي ص ٣٨٢، وفيات الأعيان ٤ / ٢٧١.

عبدالله البصري [1] (توفي٣٦٩هـ-٩٤٩م)،عمالقة المعتزلة، وأبي أحمد عبد الله بن عدي الحافظ السني [2] (٣٦٥-٢٧٧هـ-٨٩٠ - ٩٧٥م)، والمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، والشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد الإمامي [3] المتوفى سنة (٤١٣ هـ - ١٠٢٧م)، والصاحب بن عباد [1] (٣٢٦ -

---

(١) هو الحسين بن علي، أبو عبد الله البصري الحنفي.ويعرف بالجُعْل، شيخ المتكلمين، وأحد شيوخ المعتزلة، أخذ الاعتزال وعلم الكلام عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذه عن أبي هاشم الجبائي، وبلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، كما لازم مجلس أبي الحسن الكرخي زمناً طويلاً.وله تصانيف كثيرة في الاعتزال والفقه والكلام، وكان مقدماً في علمي الفقه والكلام، ويملي فيهما، ويدرسهما، وصبر على شدائد الدنيا دون أن يناله منها حظ، مع زهده فيها، وهو شيخ القاضي عبد الجبار الذي نقل عنه كثيراً في "شرح الأصول الخمسة".ومن كتبه: "شرح مختصر-أبي الحسن الكرخي"، و"كتاب الأشربة"، و"تحليل نبيذ التمر"، و"كتاب تحريم المتعة"، و"جواز الصلاة بالفارسية".توفي سنة ٣٦٩هـ.وقيل غير ذلك.

انظر ترجمته في "الفوائد البهية ص ٦٧، الجواهر المضيئة ١/ ٢١٦، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٤٣، الفهرست ص ٢٤٨، ٢٩٤، شذرات الذهب ٣/ ٦٨، تاريخ بغداد ٨/ ٧٣، فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٢٥، طبقات المفسرين ١/ ١٥٥، أخبار أبي حنيفة وأصحابه ص ١٦٥".

(٢) عَبْد الله بن عدي بن عَبْد الله الجرجاني، أبو أحمد الحافظ، صاحب كتاب " الكامل في الضعفاء "، ولد سنة (٢٧٧ هـ)، وتوفي سنة (٣٦٥ هـ).انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ١٥٤، وتاريخ الإسلام: ٣٣٩-٣٤١ وفيات (٣٦٥هـ)، والرسالة المستطرفة: ١٤٥.

(٣) الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ = ٩٤٧ - ١٠٢٢ م) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري، يرفع نسبه إلى قحطان، أبو عبد الله، المفيد، ويعرف بابن المعلم: محقق إمامي، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، كثير التصانيف في الاصول والكلام والفقه.ولد في عكبرا (على عشرة فراسخ من بغداد) ونشأ وتوفي ببغداد.له نحو مائتي مصنف، منها (الأعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام - ط) و(الإرشاد - ط) في تاريخ النبي - صلى الله عليه وسلم - والزهراء والأئمة، و(الرسالة المقنعة - ط) فقه، و(أحكام النساء - خ) و(أوائل المقالات في المذاهب والمختارات - ط) و(الأمالي - ط) مرتب على المجالس، و (نقض فضيلة المعتزلة) و(إيمان أبي طالب - ط) رسالة، و(أصول الفقه) و(الكلام في وجوه إعجاز القرآن) و(تاريخ الشريعة) و(الإفصاح - ط) في

هـ = ٩٣٨ - ٩٩٥ م)، وغيرهم كثير.

وترعرع الإمام أبو طالب كما مر في أسرة علمية عريقة، فكان له بذلك الخير أن نهل من علم والده الكثير المبارك، كما أنه لازم علماء عصره الأفاضل الذين نهل من معين علومهم، وكرع من صافي نميرهم [٢].

فعني بالعلم من صغره إلى كبره وعرف بعد بصحة النظر و جودة التأليف و البصر الدقيق بالأصول و الفروع. فهو فقيه ألف في الفقه، وأصولي ألف في الأصول وكلامي ألف في علم الكلام [٣] ومؤرخ ألف في التاريخ.

الإمامة. انظر: مجلة العرفان ٣: ٢٥٣ والنجاشي ٢٨٣ وروضات الجنات ٤: ٢٤ وفهرست الطوسي ١٥٧ وميزان الاعتدال ٣: ١٣١ والذريعة ١: ٣٠٢ و ٥٠٩، ومجلة المجمع العلمي العربي ٢٩: ١٢٩ و٢٢: ١.

(١) الصاحب ابن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ = ٩٣٨ - ٩٩٥ م) إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني: وزير غلب عليه الادب، فكان من نوادر الدهر علما وفضلا وتدبيرا وجودة رأي. استوزره مؤيد الدولة ابن بويه الديلمي ثم أخوه فخر الدولة. ولقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه، فكان يدعوه بذلك.

ولد في الطالقان (من أعمال قزوين) وإليها نسبته، وتوفي بالري ونقل إلى أصبهان فدفن فيها. له تصانيف. انظر: معجم الادباء ٢: ٢٧٣ - ٣٤٣ ومعاهد التنصيص ٤: ١١١ وابن الوردي ١: ٣١٢ وابن خلدون ٤: ٤٦٦ وابن خلكان ١: ٧٥ والمنتظم ٧: ١٧٩ وإنباه الرواة ١: ٢٠١ ومجلة المجمع العلمي العربي ١٩: ٧٣ واليتيمة ٣: ٣١ - ١١٨ والفهرس التمهيدي ٢٣٦ ونزهة الجليس ٢: ٢٨٤ وابن الاثير ٩: ٣٧ ولسان الميزان ١: ٤١٣، الامتاع والمؤانسة ١: ٥٣، والصاحب بن عباد، حياته وأدبه ٢١٤، ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٢) النمير: من الماء الطيب الناجع في الري. المعجم الوسيط - (ج ٢ / ص ٩٥٤).

(٣) عِلْمُ الكَلاَم: علم يهتم بدراسة العقيدة الإسلامية ويدافع عنها، ويرد الشبهات التي تثار حولها بالأدلة العقلية والبراهين الجدلية، مستحدثا في ذلك مصطلحات استمدها من الفلسفة وطرقاً استنبطها منها. وسُمي هذا العلم علم الكلام لكثرة الكلام فيه بين المتكلمين، أو لأنهم تكلموا فيما

وفي هذا الجو العلمي والبحر المتلاطم من العلم والمعرفة عاش عيشة عالم مبرز وإمام عادل، وفقيه محاور ومؤلف، وسياسي لا يشق له غبار وقائد دولة، وأحد أدباء عصره فلا غرابة أن تجتمع هذه المعالي في شخص هذا الإمام النحرير، وفي شخصية أخيه الإمام العلامة صاحب التصانيف الغزيرة المفيدة المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني البطحاني.

ولقد تميَّز بحقٍّ بانفراداتٍ في مسائل أصوليةٍ بارزةٍ، وبتحريراتٍ نفيسةٍ، فيها جِدَّةٌ وحداثة، نبعتْ من جِهْبذٍ بَحَّاثة، تمتَّعتْ شخصيته بذكاءٍ خارق، وعبقرية فذَّة، تشهد له اختياراته ومناقشاته، وترجيحاته وتصحيحاته، ونقوده وردوده، ونظراته الثاقبة، وتقريراته الصائبة، التي دبج بها كتبه المتعددة الفنون.

* *

سكت عنه السلف والفقه الأكبر، وعلم أصول الدين وعلم التوحيد والصفات وعلم النظر والاستدلال. انظر الموسوعة العربية العالمية (١/ ١٢٠).

المبحث الثاني: حياته

المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه وأسرته

اسمه: يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.

كنيته: كان يكنى بأبي طالب.

لقبه: وكان يلقب بالناطق بالحق [١].

أما أبوه فهو: الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون محدث وعلم من الأعلام،كان عالماً من أعيان أصحاب الناصر للحق، وروى بعض أحوال الناصر، والظاهر أنه إمامي المذهب، وبينه وبين ولده المؤيد بالله مراجعات في ذلك. توفي سنة (٢٨٠هـ/ ٨٩٤م) [٢].

وأما **أمه فهي:** السيدة أم الحسن ابنة الشريف علي بن عبد الله الحسني العقيقي، وقد وصفت بأنها امرأة صالحة فاضلة ذات حظ وافر من الصلاح والزهد والتقوى والإستقامة، وقد ظهرت هذه المعاني والصفات في السلوك الذي صاغت به توجه ولديها الإمامين أحمد بن الحسين وأبي طالب يحيى بن الحسين رحمهما الله [٣].



(١) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب / ٩٣، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ابن عنبة) ت٨٢٨هـ.طبعة طهران ١٩٦١م.أعيان الشيعة ١٠ / ٢٨٩.محسن الأمين العاملي دار التعارف بيروت لبنان ١٩٨٦.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٥الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ومطلع البدور ومجمع البحور ٢/ ١٩٠لابن أبي الرجال.

(٣) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٥الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

المطلب الثاني: مولده ووفاته

مولده: ولد الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون سنة (٣٤٠هـ/ ٩٥٢م).

عُمِّر يحيى بن الحسين بن هارون أربعاً وثمانين سنة، صرف منها ثلاثة عشر سنة هي مدة خلافته، وبعد ذلك ارتحل إلى الدار الآخرة، ولم يترك وراءه ديناراً ولا درهماً وترك أهله، وورثته على نفس الحالة التي كانوا عليها عندما كان حياً يرزق. فقد كانت وفاته سنة (٤٢٤هـ/ ١٠٣٣م)، ودفن رحمه الله في (جرجان) بالرغم من أن وفاته قد حدثت في (ديلمان)؛ إلا أن ابنه أبا هاشم حمله إلى (آمل)، حيث وُورِي الثرى هنالك، وقبره بها مشهور مزور. ولم يخلف إلا ولداً واحداً هو: أبو هاشم محمد بن يحيى بن الحسين [1].

❊

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٨.

المطلب الثالث: تربيته الدينية وتكوينه العلمي

في بلاد الجيل والديلم نشأ الإمام أبو طالب، في أسرة علمية فاضلة، نشأ والفضائل تكتنفه من كل جانب، وعوامل التكامل وبناء الشخصية الطموحة متوفرة له، فوالده من أئمة العلم وفرسان الرواية، وأمه شريفة فاضلة من أبناء الشريف علي بن عبد الله الحسني العقيقي، كان لها حظ وافر من الصلاح والاستقامة، وكذلك نشأ شقيقه الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين، أحد بحار العلم رواية ودراية، الذي كان مع أخيه يداومان التردد إلى حلقات العلم لدى جهابذة من العلماء أمثال - خالها - السيد أبي العباس الحسني الزيدي [1]، والعلماء السابق ذكرهم في: (المطلب الثالث: الحالة العلمية)، وغيرهم من علماء الإسلام على اختلاف عقائدهم وتوجهاتهم ومذاهبهم.

---

(١) أبو العَبَّاس الحسني [... ـ ٣٥٣هـ] أحمد بن إبراهيم بن الحسن أبو العباس الحسني. أحد الأعلام، حافظ، مسند، لم يبق شيء من فنون العلم إلا طار في أرجائه، تتلمذ على الإمام الناصر الحسن الأطروش. وتتلمذ عليه الإمامان الجليلان الأخوان المؤيد بالله، وأبو طالب الهارونيان، وله العلوم الواسعة والمؤلفات الجامعة، عاش في الجيل والديلم، وخرج إلى فارس، وبغداد، وعاصر القاهر، والراضي، والمتقي العباسي، ومن شيوخه القاسم بن عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر البغدادي، وعبد الرحمن بن أبي حاتم، وغيرهما، ومات بجرجان. قال يحيى بن الحسين: ولعل قبره بجرجان. ومن أشهر مؤلفاته: المصابيح في سيرة الرسول وآل البيت. انظر ترجمته في: مطلع البدور ومجمع البحور - (١ / ١٥٢)، التحف ٧٤، الفلك الدوار ص ١٠٣، اللآلئ المضيئة خ، ج ٢/ ٤٢، أعيان الشيعة ٢/ ٤٦٥، التحف شرح الزلف ٧٤، فهرس أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم ٢١/ ٣٤، معجم المؤلفين ١/ ١٣٦، طبقات أعلام الشيعة، نوابع الرواة ١٧، أعلام المؤلفين الزيدية ترجمة (٤٢).

وقد وصف حال هذا الإمام النابه الشهيد الفقيه حميد بن أحمد المحلي [١] أحسن وصف بأوضح مقال في فقرة من كتابه الحدائق الوردية، حيث قال: «كان عليه السلام قد نشأ على طريقة يحكي في شرفها جوهره، ويحاكي بفضلها عنصره، وكان قد قرأ على السيد أبي العباس الحسني عليه السلام فقه العترة عليهم السلام حتى لُجَّ في غِمَاره، ووصل قعر بحاره، وقرأ في الكلام على الشيخ أبي عبد الله البصري، فاحتوى على فرائده [٢]، وأحاط معرفة بجليه وغرائبه، وكذلك قرأ عليه في أصول الفقه أيضا، ولقي غيره من الشيوخ، وأخذ عنهم حتى أضحى في فنون العلم بحراً يتغطمط [٣]تياره، ويتلاطم زخاره» [٤].

---

(١) [٥٨٢ ـ ٦٥٢هـ] حميد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الواحد المحلي، التميمي، الوادعي، الهمداني، أبو عبد الله الشهيد.الفقيه، من أكابر علماء الزيدية وأفاضلهم، أنفق عمره في الذب عن الدين، عاصر الإمام عبد الله بن حمزة، وعاش بعده إلى زمن الإمام المهدي أحمد بن الحسين، وناصره وجاهد معه، حتى استشهد يوم الجمعة ثاني شهر رمضان سنة ٦٥٢هـ، مشهده بقرية رحبة من بلاد السودة بجهات عمران وله كثير من الآراء الفقهية والكتب القيمة وأشهرها(الحدائق الوردية). ترجمته في نهاية (كتابه الحدائق الوردية) المطبوع، مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني للدكتور العمري ص٤٦ معجم المؤلفين ٤/ ٨٣، ٨٤ لعمر كحالة، العقود اللؤلؤية ١/ ١١٥، أئمة اليمن ١/ ١٦٦، قرة العين ٢/ ٣١،تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ٣/ ٣٠٥، لوامع الأنوار ٢/ ٤٥، ٤٦، الموسوعة اليمنية ١/ ٤٢٢، السلوك ٢/ ٣٠٦، هجر العلم ٨٨٢.

(٢) الفَرائدَ:جمع فَرِيدة وهي | الجوهرةُ النفيسة.تاج العروس من جواهر القاموس (ج١ / ص٧٨).

(٣) قال ابن منظور: (غطمط) الغَطْمَطَةُ اضْطِرابُ الأَمْواج وبحر غُطامِطٌ وغَطَوْمَطٌ وغَطْمَطِيطٌ عظيمٌ كثير الأَمواجِ منه والغُطامِطُ بالضم صوت غَلَيانِ مَوْجِ البحر.لسان العرب لابن منظور (ج ٧ / ص ٣٦٣).
وزَخَر البَحْرُ يَزْخَرُ زَخْراً وزُخُوراً إذا جاش ماؤُه وارتفعتْ أَمْواجُه فهو زاخرٌ.كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ج ٤ / ص ٢٠٧).تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (ج ١ / ص ٧٨).

(٤) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٥الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

فما إن بلغ سن الرشد ومرحلة الشباب حتى زاحم مشائخ العلم في ميدان المعارف، ونافس أرباب الحكمة والأدب، وقارع بالحجة فقهاء الأمصار، ورحل في طلب العلوم إلى بغداد ثم رجع وليس له نظير ودَرَّس بجرجان [1]، وانتشر صيته كانتشار ضوء النهار، فألّف وشعر، وأفتى وناظر، وكان كما قال عنه المنصور بالله عبد الله بن حمزة في كتابه الشافي: أنه «لم يبق في فنون العلم فن إلا طار في أرجائه، وسبح في أفنائه» [2].

خلف الإمام أبو طالب وراءه تراثاً عظيماً في الفقه والأصول والأدب والتاريخ، فما زالت أصداء آرائه وتخريجاته وحججه تتردد بين جدران المساجد وفي حلقات العلم، وتُرسم في صفحات الكتب، وما زال العلماء فقهاء ومحدثون ومؤرخون ينهلون من معينه ويمتحون من فيض علومه، فقد خَلَّف للباحثين وللمكتبة الاسلامية كنوزاً وذخائر من المؤلفات التي دون فيها أنظاره وسطر فيها أفكاره.

*

---

(١) أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم ١٢٥ - ١٢٦ نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ. دار النشر- فرانتس شتاينر بفيسبادن. بيروت١٩٨٧م. المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. مطبعة المتوسط. بيروت / لبنان. عن كتاب جلاء الأبصار للحاكم.

(٢) الشافي ١/ ٣٣٤ للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _بيروت سنة١٤٠٦هـ.

المطلب الرابع: مشائخه

لم يكن الإمام أبو طالب قد سكن تحت ظلال شيخ واحد من المشائخ العلماء، أو تبع بعضا من أولئك المشائخ، فقد أشارت بعض المصنفات أنه كان له عدد كبير من المشائخ والأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم، في مختلف الفنون والعلوم، بَيْدَ أن كتب التاريخ العربي لم تتعرض لتاريخ الجيل والديلم إلا بما يسمح ويتوافق مع التوجه الرسمي للدولة، سيما وأن أئمة الزيدية هنالك كانوا يمثلون خط المعارضة للسلطة الحاكمة، ومن الطبيعي أن يسدل الستار على تلك الحقبة من الزمن، ومع هذا ظفرت بعدد من أسماء مشائخه الذين روى عنهم في كتابه (الأمالي في السنة النبوية) [1]. وأربعة آخرين فقط من غير الأمالي: والده الحسين بن محمد بن هارون المتوفى سنة (٢٨٠هـ/ ٨٩٤م). وأبو عبد الله البصري (الحسين بن علي) المتوفى سنة (٣٦٩هـ/ ٩٧٩م). وأبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني المتوفى سنة (٣٥٣هـ/ ٩٦٤م). وأبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم القاضي.

حيث بلغ عددهم سبعة وثلاثين عالما هم:

١- والده الحسين بن محمد بن هارون المتوفى سنة (٢٨٠هـ/ ٨٩٤م) [2].

٢- أبو عبد الله البصري (الحسين بن علي) المتوفى سنة (٣٦٩هـ/ ٩٧٩م) [3].

٣- أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسني [4].

---

(١) الأمالي كتاب في السنة النبوية من تأليف الإمام يحيى بن الحسين الهاروني (المؤلف)، طبع الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م، مؤسسة الإمام زيد بن علي. عمان الأردن، تحقيق عبد الله حمود العزي.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٥ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

٤- أبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم القاضي [١].

٥- أبو أحمد عبد الله بن عدي الحافظ [٢] المتوفى سنة (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م).

٦- أبو سعيد عبيد الله بن محمد بن بدر الكرخي.

٧- أبو عبد الله أحمد بن محمد الآبنوسي البغدادي.

٨- أبو علي حَمْد بن عبد الله بن محمد بن عبدالرحمن الأصبهاني.

٩- أبو أحمد محمد بن علي العبدكي.

١٠- أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري المتوفى سنة (٣٢٥ هـ/ ٩٣٧ م). تقريبا

١١- أبو أحمد علي بن الحسين البغدادي الديباجي.

١٢- أبو الحسين علي بن محمد بن أحمد بن إسماعيل البحري.

١٣- أبو الحسين علي بن إسماعيل الفقيه.

١٤- أبو الحسين يحيى بن الحسين بن عبد الله بن محمد بن عبدالله الحسيني.

١٥- أبو عبد الله محمد بن زيد الحسيني.

١٦- أبو بكر أحمد بن علي المعروف بابن الأستاذ.

١٧- أبو منصور محمد بن عمر الدينوري.

١٨- أبو الفتح أحمد بن علي بن هارون المنجم.

١٩- أبو الفضل محمد بن الحسن بن الفضل بن المأمون المتوفى سنة (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م).

٢٠- أبو الفرج علي بن الحسين المعروف بابن الأصفهاني المتوفى سنة (٣٥٦هـ/ ٩٦٦م).

---

(١) أمالي الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م.

(٢) سبقت ترجمته.

٢١- أبو عبد الله الحسن بن علي الصوفي.

٢٢- أبو عبد الله الحسين بن علي القزويني.

٢٣- أبو عبد الله الوليدي القاضي.

٢٤- أبو الحسن البتي المتوفى سنة (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، وقيل أبو الحسين البستي.

٢٥- أبو الحسين الزاهد صاحب أخبار الناطق للحق.

٢٦- عبد الواحد بن نصر بن محمد أبو الفرج المخزومي المعروف بالببّغاء، المتوفى سنة (٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م)

٢٧- أبو عبد الله محمد بن زيد بن علي بن جعفر المتوفى سنة (٣٧٧هـ/ ٩٨٧م).

٢٨- أبو عبد الله محمد بن يحيى القزويني.

٢٩- أبو عبد الله محمد بن يزيد المهلبي.

٣٠- أبو عبد الله محمد بن عبدوس بن عبد الله الكوفي الجهشياري المتوفى سنة (٣٣١هـ/ ٩٤٢م).

٣١- أبو محمد الحسن بن حمزة الحُسيني المتوفى سنة (٣٥٨هـ/ ٩٦٨م).

٣٢- داود بن المبارك.

٣٣- عبد الرحمن بن أبي حاتم المتوفى سنة (٣٢٧هـ/ ٩٣٨م).

٣٤- عمرو بن ذي مر الهمداني.

٣٥- القاضي أبو عبد الله الحسين بن هارون الضبي المتوفى سنة (٤٠٩هـ/ ١٠١٨م) تقريبا.

٣٦- محمد بن الحسن.

٣٧- أبو عبد الله محمد بن بندار الآملي [١].

٣٨- أبو بكر أحمد بن علي بن الاستاذ [٢].

٣٩- أبو الحسين النحوي [٣].

❋

(١) أمالي الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م، مؤسسة الإمام زيد بن علي.عمان الأردن، تحقيق عبد الله حمود العزي.كل مشائخه هؤلاء استخرجناهم من كتابه هذا في السنة النبوية.

(٢) التدوين في أخبار قزوين - (ج ٢ / ص ٦٢) تأليف الشيخ العلامة أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني المتوفي سنة (٦٢٣هـ / ١٢٢٦م).

(٣) نوابغ الرواة في رابعة المئات - (ج ١ / ص ١٢).للشيخ آغا بزرك.ولم أقف على ترجمة أو ذكر لبقية مشائخه.

المطلب الخامس: تلاميذه

لم تذكر المصادر التاريخية التي بين يدي من تلاميذ الإمام إلا هؤلاء الستة:

١- أبا هاشم محمد بن يحيى بن الحسين (ولده) [١].

٢- أبا الحسن علي بن عبد الله [٢].

٣- السيد أبا القاسم الحسني [٣].

٤- أبا سعد يحيى بن طاهر بن الحسين السمان الرازي (٠٠٠ - ٤٤٧ هـ = ٠٠٠ - ١٠٥٥م) [٤].

٥- محمد بن جعفر الحسني [٥].

٦- القاضي يوسف الخطيب [٦].

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٧، ١٦٩ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٢) قال الحاكم الجشمي: ((كان شيخنا أبو الحسن علي بن عبد الله اختلف إليه مدة بجرجان والسيد أبو القاسم الحسني يخرج من مجلسه فيحكيان عن علمه وورعه واجتهاده وعبادته وخصاله الحميدة وسيرته المرضية شيئاً عجيباً يليق بمثل ذلك الصدر)). الحدائق الوردية ٢/ ٨٩ ـ خ ـ، وأخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم ١٢٧ عن جلاء الأبصار.

(٣) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٧، ١٦٩ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٤) التحبير في المعجم الكبير - (ج ٢ / ص ٣٧٤). تأليف الامام أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني التميمي.

(٥) أبو جعفر محمد بن جعفر بن علي الحسني: روى عن السيد أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني أماليه المعروفة، وكان سماعه عليه في شوال (سنة ٤٢١ هـ) ورواها عنه ولده، فكان السماع على ولده (سنة ٥١٨) وكان محمد بن جعفر سيداً إماماً. طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) - (٢ / ٣٥٨).

(٦) طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) - (١ / ٢٤٢).

ومن الطبيعي أن مثل هذا الفقيه الإمام العلامة لا بد أن يكون له تلاميذ كثيرون، إلا أن عدم الإهتمام في عصور عديدة بقضية التوثيق لمثل هذه المسائل عند المؤرخين، وكُتَّاب المقالات قد فوت الفرصة للأجيال أن تكون على معرفة تامة بما جرى في تلك الحقب الماضية من تأثر وتأثير في مجالات المعرفة والتلمذة في قليل من العصور التي اهتم بعض النابهين من حملة الأقلام من تسجيل حوادث الأزمنة التي سبقت مجيئهم إلى الحياة، وقضايا عاصروها ومنها مسألة تلقي العلوم، وأهم النابهين الذين جلسوا إلى العلماء والأئمة يتلقون منهم المعارف وينهلون من كنوز العلوم ما يتيسر لهم منها، ولذلك فإن عدم تسجيل عدد أو أعداد من طلاب العلم الذين استقوا معارفهم من هذا الإمام العالم لهو من الخسائر التي لا تقدر بثمن. فقد كان الإمام أبو طالب معلماً ومدرساً، وفقيهاً، وقاضياً، شارك في كل علوم عصره، ولم يتحمل مسئولية الحكم إلا بعد وفاة شقيقه المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني توفي سنة (٤١١هـ/ ١٠٢١م) وكان وحيد عصره والمشار إليه وإلى علومه التي أحرزها ودَرَّسَها.

❋

المطلب السادس: ثناء العلماء عليه

نال الإمام أبو طالب إعجاب الكثيرين بسياسته كحاكم، وبعلمه كعالم، وبأسلوبه كمؤلف، وعبر كلٌ عن جوانب إعجابه، وكان من مظاهر ذلك الإعجاب ما يلي:

اشتهر عن الصاحب بن عباد أنه كان كثير الإعجاب بالسيدين الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب وكان يُدِيم مجالستهما، ويقول عنهما: «ما تحت الفرقدين [١] مثل الأخوين» [٢].

وقال الحاكم الجشمي [٣]: «كان شيخنا أبو الحسن علي بن عبد الله اختلف إليه مدة بجرجان. والسيد أبو القاسم الحسني يخرج من مجلسه فيحكيان عن علمه وورعه واجتهاده وعبادته وخصاله الحميدة وسيرته المرضية شيئا عجيبا يليق بمثل ذلك الصدر» [٤].

---

(١) الفرقدان: نجمان في السماء.قال الأزهري:الفرقدان نجمان في السماء لا يَغْرُبان، ولكنهما يطوفان بالجدي،أبو عبيد: الفَرْقَد: ولد البقرة.وقال ابن الأعرابي: هو الفُرْقُود.وأنشد:وليلةٍ خامِدَةٍ خُمودا..طَخْياء تُعْشِي الجَدْيَ والفَرْقُودا تهذيب اللغة، للأزهري٣ / ٢٩٨.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٧٨الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣) الحاكم الجشمي (٤١٣ - ٤٩٤ هـ= ١٠٢٢ - ١١٠١ م) المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، مفسر، عالم بالأصول والكلام، حنفي ثم معتزلي فزيدي.وهو شيخ الزمخشري.قرأ بنيسابور وغيرها.واشتهر بصنعاء (اليمن) وتوفي شهيدا، مقتولا بمكة، قيل: لرسالة ألفها اسمها " رسالة الشيخ إبليس إلى إخوانه المناحيس ".له (٤٢)كتابا، منها " التهذيب - خ " في تفسير القرآن،، و" شرح عيون المسائل - خ " في علم الكلام، و" التأثير والمؤثر - خ "، و" المنتخب " في فقه الزيدية، و" السفينة - خ " في التاريخ، و" تحكيم العقول " في الاصول، و" جلاء الابصار " في علم الحديث، مسندا،.انظر ترجمته في: المقصد الحسن - خ " وطبقات الزيدية الكبرى - خ " الجنداري: تراجم الرجال ٣٢، حاجي خليفة: كشف الظنون ٥١٧ الزر كلي: الاعلام ٦: ١٧٧ .وغيرهم.

(٤) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٧الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.و أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم١٢٧ نصوص تاريخية جمعها وحققها فيلفرد ماديلونغ.دار النشر-فرانتس شتاينر

وقال: «كان جامعاً لشرائط الإمام لم يكن في عصره مثله مبرزاً في أنواع العلوم» (١).

وقال: «كِلامه عليه مسحة من العلم الإلهي، وجذوة من الكلام النبوي» (٢).

وقال المنصور بالله عبد الله بن حمزة: «لم يبق من فنون العلم فن إلا طار في أرجائه وسبح في أفنائه» (٣).

وقال الشهيد حميد بن أحمد المحلي في كتابه الحدائق: «كان عليه السلام في الورع والزهادة والفضل والعبادة على أبلغ الوجوه وأحسنها» (٤).

وقال ابن حجر الهيثمي العسقلاني في كتابه لسان الميزان: «كان إماما على مذهب زيد بن علي، وكان فاضلا غزير العلم مكثراً عارفاً بالأدب وطريقة الحديث» (٥).

وقال أبو طاهر: «كان من أمثل أهل البيت ومن المحمودين في صناعة الحديث وغيره من الأصول والفروع» (٦).

بفيسبادن. بيروت١٩٨٧م. المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. مطبعة المتوسط. بيروت / لبنان. عن جلاء الأبصار.

(١) أخبار أئمة الزيدية في الجيل والديلم١٢٥.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦.

(٣) الشافي ١/ ٣٣٤. للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _ صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _ بيروت.

(٤) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦.

(٥) لسان الميزان ٦/ ٢٤٨، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م.

(٦) المرجع السابق ذات الصفحات.

وقال الأمين [١]: «بلغ درجة كبيرة في العلم حتى قال الزيدية فيه: إنه لم يكن ثم أحد أعلم منه» [٢].

وقال ابن عنبة [٣]: «كان عالماً فاضلا، له مصنفات في الكلام، بويع له ولقب بالسيد الناطق بالحق» [٤]. انظر ترجمته في أعلام المؤلفين الزيدية، للوجيه، الفلك الدوار ص١٠٤ لصارم الدين الوزير، معجم رجال الاعتبار، التحف شرح الزلف للمؤيدي ٨٥ ـ ٨٧، الحدائق الوردية ـ خ ـ طبقات الزيدية ـ خ ـ اللآلئ المضيئة للشرفي – خ – فهرس مكتبة الأوقاف ٣٢٦، ٧١٣، ٩٧٢، مؤلفات الزيدية، ٣/ ٢١٣، أعلام المؤلفين الزيدية ٦٥٣ للوجيه، معجم المؤلفين ١٣/ ١٩٢، تراجم رجال الأزهار ٤١، الأعلام ٨/ ١٤١، مطمح الآمال ـ خ ـ تأريخ اليمن للواسعي ٢٦، هدية العارفين ٢/ ٥١٨، الجداول الصغرى مختصر الطبقات الكبرى للهادي، أعيان الشيعة للعلامة آغا بزرك الطهراني، مآثر الأبرار ٢/ ٧٩ للزحيف، طبقات الزيدية الكبرى١/ ٤٣ للعلامة إبراهيم بن القاسم بن المؤيد بالله.

*

(١) السيد حسن الأمين من مواليد شقراء وهو ابن العلامة السيد محسن الامين أعاش فترة صباه في دمشق حيث كان والده مسؤولا عن الطائفة الشيعية.ثم انتقل الى بيروت و يقيم في محلة قصقص أأديب و شاعر و باحث في تاريخ جبل عامل يستحق التقدير أصاحب دائرة المعارف الاسلامية و عدد من المؤلفات أوله فضل كبير في جمع تراث والده السيد محسن الامين في اعيان الشيعة و غيرها.المجلس الثقافي للبنان الجنوبي: دفتر الذكريات الجنوبية أص ١٨ (حسن الامين).

(٢) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٣/ ١٣٠: حسن الأمين – دار التعارف للمطبوعات – الطبعة الخامسة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

(٣) ابن عنبة هو: السيّد أبو العباس، أحمد بن علي بن الحسين بن علي بن مهنا بن عنبة، وينتهي نسبه إلى عبد الله بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن.ولد السيّد ابن عنبة حوالي عام ٧٤٨ هـ.وتوفّي في السابع من صفر ٨٢٨ ه بمدينة كرمان في إيران.انظر: عمدة الطالب: ١٢، أعيان الشيعة ٣ / ٤٠.

(٤) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب / ٩٣، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ابن عنبة) ت٨٢٨هـ.طبعة طهران ١٩٦١م.أعيان الشيعة ١٠ / ٢٨٩ .محسن الأمين العاملي، دار التعارف بيروت لبنان ١٩٨٦.

المطلب السابع: مؤلفاته

خلف الإمام أبو طالب تراثا فكريا خالدا ضَمَّنه خلاصة علومه ومعارفه، وكان من أهم مؤلفاته:

أولا: كتاب (المبادئ) في علم الكلام، ذكره الإمام عبد الله بن حمزة [1]

ثانيا: (المجزي) في أصول الفقه، وهو موضوع الرسالة التي قمت بتحقيقها وإنجازها، وهو بين يديك.

ثالثا: (التحرير) في الفقه، وقد قام بتحقيقه وطبعه ونشره المحقق محمد يحيى عزان عام ١٩٩٨م.

رابعا: (شرح التحرير).وهو شرح لكتابه التحرير في الفقه،وهو مفقود.

خامسا: (زيادات شرح الأصول)، وقد أشار إليه الشهيد حميد بن أحمد المحلي حيث قال عنه: «فيه علم حسن يشهد له بالبلوغ إلى أعلى منزلة من الكلام» [2].

سادسا: (الدعامة) بحث في موضوع الإمامة، ذكره الشهيد حميد وقال عنه: «هو من عجائب الكتب، وأودعه من الغرائب المستنبطات، والأدلة القاطعة، والأجوبة عن شبهات المخالفين النافعة ما يقضي أنه السابق في هذا الميدان، والمجلي منه في حلبة الرهان، وهو مجلد فيه من أنواع علوم الإمامة ما يكفي ويشفي» [3]. وقد طبع هذا الكتاب باسم: (نصرة مذاهب الزيدية)، ونسبه محققه ناجي حسن إلى: الصاحب بن عباد، وهو مليء بالأخطاء وفيه سقط كثير.

---

(١) الشافي ١/ ٣٣٤.للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _بيروت.

(٢) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣) المرجع السابق.

سابعا: (جوامع الأدلة) في أصول الفقه، ذكره الشهيد حميد [1].

ثامنا: (التذكرة) في الفقه، ذكره الجنداري [2].

تاسعا: (جوامع النصوص)، هكذا ذكره الزركلي [3]. والصحيح أنه (جوامع الأدلة في أصول الفقه)، وهو السابق ذكره، وبحمد الله حصلت عليه مؤخرا، وقد شارفت على الانتهاء من تحقيقه، أسأل الله العون والتوفيق.

عاشرا: كتاب (شرح البالغ المدرك)، شرح فيه كتاب البالغ المدرك للإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، طبع عام، ١٩٩٧م،،ط١ مكتبة مركز بدر. بتحقيق محمد يحيى عزان.

حادي عشر: (الإفادة في تاريخ الأئمة السادة)، وهو من أهم كتب التاريخ عند الزيدية، طبع بتحقيق محمد يحيى عزان، تحت اسم: الإفادة في تأريخ أئمة الزيدية.

ثاني عشر: كتاب (الأمالي) في الحديث مطبوع الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، مؤسسة الإمام زيد بن علي. عمان الأردن، تحقيق عبد الله حمود العزي.

ثالث عشر: (الحدائق في أخبار ذوي السوابق)، في تاريخ أئمة الزيدية انتهى فيه إلى أخبار الإمام الحسين بن علي عليهما السلام. ذكره المؤلف في مقدمة كتابه الإفادة.

رابع عشر: كتاب (الناظم) في فقه الناصر، ذكره الشهيد حميد عند ذكر الكتب التي جمعت على مذهب الناصر.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) رجال شرح الأزهار، شرح الأزهار ١/ ٤، عبد الله بن مفتاح (٨٧٠-١٤٦٦م)، طبع صنعاء.

(٣) الأعلام ٨/ ١٤١ .للزركلي، دار العلم للملايين - بيروت لبنان- الطبعة السادسة، ١٩٨٤ م.

خامس عشر: كتاب المصعبي ألفه ردا على سؤال للحسن المصعبي الذي سأله أن يصنف له كتابا في (الفِرَقِ الضَّالة)، ذكره ابن أبي الرجال في مطلع البدور في ترجمة المصعبي ٢/ ١٢٥.

سادس عشر: كتاب في فن اللطيف. وقد أورد ذكر هذا الكتاب المؤرخ يحيى بن القاسم الحمزي (ت)في سيرة الإمام أحمد بن الحسين المتوفى سنة (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) (المكنى بـ (أبو طير) مخطوط.

❋

المطلب الثامن: شعره

كان الإمام أبو طالب مع سعة علمه شاعراً مجيداً، بيد أن التاريخ لم يحفظ لنا إلا قطعتين قالهما في مرثية ولد له درج صغيرا فيما يبدو، ولا نعلم ما كان اسمه ولا عمره يوم وفاته:

عليك سلام الله ساكن بلقع ... فليس إلى دفع الحمام سبيل

وليس إلى غير التصبر مفزع ... وإن عَنَّ خطب في المصاب جليل

وإن كان حزن الناس عند إياسهم ... قصيرا فهما حزني عليك طويل

وإن كنت تحت الترب في الرمس نازلاً ... فذكرك في حشو الفؤاد نزيل

ولولا مقال الناس فارق حلمه ... لشَفَّع تسكاب الدموع عويل

وقال أيضا فيه

يا غائبا ماله إياب ... حالفني فقدك اكتئاب

وغاب روح الحياة عني ... لما علا جسمك التراب

يا غائبا لم يصل شبابا ... يبكي على فقدك الشباب

وله أشعار كثيرة غيرها كما قال الحاكم الجشمي، ونقله عنه الشهيد حميد المحلي [1].

ولا غرابة في ذلك فقد كان كأخيه الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين شاعرا مطبوعا، وكان فصيحا يشهد له الخاص والعام، ومما قاله:

تُهذِّبُ أخلاقَ الرجالِ حوادثٌ ... كما أنَّ عينَ السَّبك يُخلصه السَّبكُ

وما أنا بالواني إذا الدهرُ أمَّني ... ومن ذا مِنَ الأيام ويحكَ ينفكُّ

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٧ .الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

بـلانيَ حينـاً بعـد حـينٍ بلوتـهُ فلم أُلـفَ رِعديـداً يُنهنِهُـهُ السَّـهكُ
وحنَّكنـي كَـيْما يقـود أزمَّتـي فطحطحتُهُ حنكاً وما عقَّني الحنكُ
ليعلمَ هـذا الـدهرُ في كـلِّ حالـةٍ بـأنِّي فتـى المضـمارِ أصبحَ يَحتكُّ
نـماني آبـاءٌ كـرامٌ أعـزَّةٌ مراتبُهـا أنَّـى يُحيطَ بهـا الـدَّركُ
فـما مُـدركٌ بـالله يبلُـغُ شـأوهَم وإن يـكُ سـبَّاقاً فغايتـهُ الـتَّركُ
فلا بَرقُهم يا صاحِ إن شِمتَ خُلَّبٌ ولا رفدُهم ولسٌ ولا وعدُهُم إفكُ
بهم زَهَتِ الأعرابُ في كلِّ مشهدٍ سـكونٌ ولخـمٌ ثـم كِنـدةُ أوعـكُّ

وقال يمدح الصاحب بن عباد:

سقى عهدها صوبٌ من المُزنِ هاطلٌ تحيَّـى بـه تلـك الرُّبـى والمنـازلُ
منـازلُ نجـمُ الوصـل فـيهنَّ طـالعٌ يُضـيءُ ونجـمُ الهجـرِ فـيهنَّ آفـلُ
ومُرتبـعٌ للَّهـوِ بـينَ ربُوعهـا مسـارحُهُ مأنوسـةٌ والمناهِـلُ
رياضٌ حَكَتْ أبـرادَ صـنعاءَ رقمُهـا غـداةَ حباهـا الوشـي طـلٌّ ووابـلُ
وكـلُّ سـحابٍ شـافَهَ الأرض قُربـهُ كـأنَّ الـتِماعَ الـبرقِ فيـه مشـاعلُ
سـحبنا عطـافَ اللهـو في عرصـاتها وعـنَّ لنـا فيهـا غـزالٌ مغـازلُ
وطابت بهـا الأيـامُ إذ سـمحتْ لنـا بـما سَـمَحَت والـدهرُ عنهنَّ غافـلُ
كذا مَنْ يسوسُ الصاحبُ القرمُ أمرهُ تـتمُّ لـه النُّعمـى وتَزكـو الفضـائلُ
ولَّمـا انتحـى النَّـيروزُ خدمـةَ بابـه تنسَّـكَ حتـى لـيسَ ينحـوهُ باطـلُ

...إلى أن قال:

ألا أيُّهـذا الصـاحبُ الماجـدُ الـذي أناملُـه العُليـا غُيـوثٌ هواطِـلُ
أنامـلُ لـو كانـت تُشـيرُ إلى الصَّـفا تفجَّـرَ للعـافينَ منهـا جَـداولُ
لأَغنيتَ حتى ليس في الأرض مُعدمٌ وأعطيتَ حتى ليس في الأرض آمـلُ

وكم لك في أبناءِ أحمدَ من يدٍ ... لها مَعلَمٌ يومَ القيامة ماثلُ
إليكَ عقيدَ المجد سارت ركابُهم ... وليسَ لهم إلا عُلاكَ وسائل
فأعطيتهم حتى لقد سئموا اللُّهَى ... وعادَ من العُذَّال من هو سائل
وأسعدتَهم والنحسُ لولاكَ ناجمٌ ... وأعززتَهم والذُّلُّ لولاكَ شامل
فكلُّ زمانٍ لم تزيِّنه عاطلٌ ... وكلُّ مديحٍ غير مدحكَ باطلُ

وهذ الإمام الناصر الأطروش [1] قبلهما كان شاعرا رقيقا، وحماسيا، وأديبا فذا،قال من قصيدة له:

عجيب لمن كان النبي وصهره ... وفاطم آباءاً له وجدودا
يرى من خلاف الناس لله ما يرى ... فيغضي عليه أو يطيق قعودا
محلين لا يرعون لله حرمة ... صدودا ولا يخشون منه صدودا
لقد أُسمع الآي المفصل من له ... مسامع وعدا صادقا ووعيدا
أمخترمي ريب المنون ولم أَقُدْ ... خيولا إلى أعدائنا وجنودا
ولم أخضب المران من قاني الكلى ... وأترك منه في القلوب قصيدا

---

(١) [٢٣٠ ـ٣٠٤هـ] الإمام الناصر للحق الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الأطروش، أحد عظماء الإسلام وأئمة الزيدية المشهورين علماً، وعملاً، وفضلاً، وزهداً، وورعاً، شاعر، محدث، مفسر، فقيه، أديب، متكلم، وهو ثالث الأئمة العلويين بطبرستان، المؤسس الفعلي للدولة العلوية هناك، مولده بالمدينة، وخرج إلى أرض الديلم داعياً إلى الله سنة٢٨٤هـ، ووفد إلى طبرستان وكان أهلها مجوساً، فنشر الإسلام بينهم،واستمر يدعوهم إلى الله قرابة عشرين سنة، فأسلم على يديه ألف ألف ما بين رجل وامرأة، أخباره كثيرة، ومناقبه، وفضائله غزيرة، له مؤلفات كثيرة منها البساط طبع بتحقيقي الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.انظر:الحدائق الوردية ٢/ ٢٨، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، معجم المفسرين ١/ ١٤٢، تاريخ الأئمة الزيديين في الجيل والديلم وطبرستان الأعلام ٢/ ٢٠٠، معجم المؤلفين ٣/ ٢٥٢.

بكل فتى بالسيف أخرق في العدى ... وإن كـان في ذات الإلـه مجيـدا
يرى الموت حتف الأنف عارا وسبة ... وفخرا وأجرا أن يمـوت شـهيدا
إلى أن أرى إثـر المحلِّين قـد عفـا ... وقائم زرع القاسطين حصـيدا [1]

وقال في قصيدة طويلة:

فاجهد لكل الذي يرضـى الإله بـه ... وحبـل عمـرك بالآمـال موصـول
فأنت من دوحـة زيتونـة وقـدت ... فيهـا لنـور إلـه العـرش تمثيـل
نور إذا غشـي الأبصـار مشـرقه ... أضـحى لـه فيـه تغسـيق وتأفيـل
نـور يقـل بهـذا النـاس عارفـه ... لـه لـدى علـماء الحـق تأويـل

إلى أن قال:

أشـكو إلى الله أن الحـق مُّـترَك ... بـين العبـاد وأن الشـر مقبـول
وأن حكـم كتـاب الله مطـرح ... وحكم من خـالف القـرآن معمـول
وأن ذا اليـتم والمسـكين بيـنهمُ ... بمزجـر الكلـب منهـور ومقتـول
وأن مـن ينصـر الشـيطان متبـع ... وأن مـن ينصـر الـرحمن مخـذول
فهل يكون رضـى للمصـطفين بـذا ... أم هـل يكـونن مـنهم فيـه تسـهيل
حتـى يُـرى مـنهم في كـل ناحيـة ... داعـون للقسـط فُتَّـاك عباهيـل
فاجهد وجاهـد ولاة الجـور محتسـبا ... فقد فشـى الشـر فـيهم والأباطيـل
بكـل مضـطلع مرحـان ذي تلـع ... تزينـه غـرة منـه وتحجيـل
وكـل أبـيض مثـل النـار ملتهـبٍ ... في غَربـه مـن قـراع الهـام تفليـل

---

(١) الشافي ١/ ٣١٢.للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _ بيروت.

وكـل لـدن مـن الخطـي معتـدل	كـأن عاملـه بالليـل قنـديل
وكـل معطوفـة زوراء عاكفـة	لهـا حنـين كـما حـن المطافيـل
بكـف كـل نطاسـي بشـكته	فيـه لمـا اعـوج تثقيـف وتعـديل
وكـل ذي غضـب لله ملتهـب	في روضه للعصـاة الشُّـمْسِ تـذليل
في فتيـة قـد شـروا لله أنفسـهم	وكلـما حملـوا لله محمـول
رأوا بعين الهدى ما قـد يكـون غـدا	فهمهـم بوعيـد الله مشـغول
وأيقنـوا أن مـن يعصـي الإلـه لـه	في جـاحم النـار تخليـد وتغليـل
فولـوا السيف والقـرآن حكمهـم	فـما أتـاهم بـه القـرآن معمـول
حتى يرى الحـق قـد قامـت قوائمـه	لأهلـه فيـه تكبـير وتهليـل [1]

❋❋

---

(١) الشافي ١/ ٣٠٠.للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان، منشورات مكتبة اليمن الكبرى _صنعاء، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات _ بيروت.

المبحث الثالث: دولته

المطلب الأول: بيعته

عندما التحق الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بالرفيق الأعلى سنة (٤١١هـ/ ١٠٢٠م)، هرع الناس إلى أخيه أبي طالب يحيى بن الحسين يحثونه على الإستجابة لمطلبهم ترشيح نفسه وإعلانه نفسه إماماً شرعياً واجب الطاعة في المنشط والمكره لاحتياج المسلمين إليه، وعلى اعتبار أنه من أكابر علماء الإسلام وأئمة الآل الكرام، وأنه لا يوجد من يحل محل المؤيد بالله بعد رحيله إلا أخوه أبو طالب. وقد فعل ما ألزمه الجمهور أن يفعل، فأعلن استعداده لتحمل مسئولية الإمامة وتحمل أعباء الحكم طالما تاقت نفوس المسلمين إلى مبايعته بل وإلزامه بأن يقبل منهم هذا الإلزام بتحمل المسئولية، مسئولية الولاية الشرعية. وكان لعلماء البلاد الدور الكبير في نزوله عند رغبتهم خاصة وأنهم أصحاب الفضل ويعرفون حق المعرفة من سيتقلد حمل الأمانة الشرعية ويطبق أحكام الشريعة، ويصون بيضة الإسلام في تلك الأصقاع. ولذلك عمت الفرحة كل فرد في تلك البلاد.. وكان من جملة الذين استبشروا بهذه البيعة أبو الفرج بن هندو [1]– وهو من

---

(١) أبو الفرج بن هِنْدو قال تاج الدين ابن الساعي: أبو الفرج بن هِنْدو القُمِّيُّ: علي بن الحسين بن الحسن بن أحمد بن الحسين بن الحسن بن هندو، أبو الفرج الكاتب: من أهل الري، كان أحد الكتاب في ديوان الانشاء للملك عضد الدولة، ثم كتب بجرجان بعد العشر والاربعمائة، وكان مشهورا بكثرة الأدب والبلاغة وحسن العبارة.انظر: ذيل تاريخ بغداد (٣/ ٢٢٥)، والثعالبي في يتيمة الدهر (١/ ٤٥٨)، والباخرزي في دمية القصر وعصرة أهل العصر (١/ ٩٩).وقال ابن أبي الرجال: الشيخ الموفق، مكين الدين أبو الفرج بن هند، بارع وقته، وإنسان زمانه، كان قد حفظ

مشاهير الفلاسفة والأدباء – ممن غمرتهم الفرحة والسرور فعبر عن ذلك بأبيات قال فيها:

سـر النبـوة والنبيا	وزَهَا الوصيَّة والوصيَّا
أن الـديالم بايعـت	يحيى بن هارون الرَّضيَّا
ثـم استربت بعـادة الـ	أيـام إذ خانـت عليَّـا
آل النبـي طلبـتُمُ	ميراثَكم طلبـا بطيَّـا
ياليـت شـعري هـل أرى	نجـماً لـدولتكم مضـيَّا
فـأكون أولَ مـن يَهُـ	ـزُّ إلى الهِيَـاج المشـرفيَّا [1]

❊

المعقولات وتعلق بالفلسفيات حتى برع في ذلك، وصار برتبة لا يلحق، ثم تاب واستغفر، ورجع إلى مذهب الزيدية – كثرهم الله تعالى –، صحب الإمام الناطق بالحق أبا طالب يحيى بن الحسين الهاروني صاحب (التحرير)، ومن شعره فيه: سر النبوة والنبيا...مطلع البدور ومجمع البحور – (٤ / ١٧).

(١) انظر تفصيل بيعته وولايته في: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦. والشافي ١/ ٣٣٤ للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان. وسمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي (ج ٢/ ص ٣٧٢).

المطلب الثاني حكمه:

بعد تحمله المسئولية بنى صرح دولته الشامخ على تقوى من الله تعالى ورضوان، يرفرف عليها علم الإسلام والإيمان والإحسان، يعبد أهلها الله تعالى وحده لا يشركون به شيئًا، فقوي أساسها وعلا بنيانها وعز بفضل الله تعالى جانبها،فعاش الناس فيها بخير، فقضى بعدله على الرذيلة، ونمت به كل فضيلة، فتراحم المسلمون فيما بينهم، وكانوا يدًا واحدة على عدو الله تعالى وعدوهم،واستراح القضاء فلم تكد توجد قضية يترافع الناس فيها إليه إلا على وجه الندور، لمعرفة كل فرد بما له وما عليه، ولعمل كل ما أوحى الله تعالى في القرآن الكريم إليه. وساد البلاد الرخاء وأمن الناس في بيوتهم وفي حلهم وترحالهم وفي تجاراتهم ومزارعهم ومعاملهم، واستمر الحال على أحسن ما يرام حيث ساد العدل بين الناس وتنعم الجميع بالرخاء والأمان والإستقرار، لأن قائدهم واحد من أكابر علماء الأئمة، وكانت فترة حكمه لا تختلف عن فترة حكم شقيقه الراحل المؤيد بالله، الذي كانت تشد إليه وإلى علمه وإلى حكمته وإلى عدله المواكب من جهات الأرض المجاورة لبلاده الآمنة المطمئنة. حيث أنه لم تقع أية نزاعات أو حروب في زمانه لأنه كان محل رضى بين الجماهير من مختلف الفئات وسائر الطبقات، فلم يكن العامي أسرع إليه من العالم، ولا العالم من النِّد المنافس.

ولم يزل يحكم بين الناس بالعدل ويسير فيهم سيرة الأولياء ويقضي حوائج المحتاجين ويدفع عن المظلومين ويحسن إلى المحرومين، ويقرب العلماء ويجالس الفقراء، ويستحث ذوي الكفاءات والخبرة على العمل وإفادة المجتمع، ولم يأل جهداً في ترسيخ المفاهيم الإسلامية ونشر المعارف الدينية، وتنشيط النهضة الثقافية التي تميز بها عصره وعصر أخيه من قبله في الجيل والديلم.

وقد واصل الإمام أبو طالب السير على الطريقة التي يسير عليها عادة الأئمة العادلون إلى أن وافته المنية سنة (٤٢٤هـ/ ١٠٣٣م) وانتقل إلى رحمة الله ورضوانه [1].

❊ ❊ ❊

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦. والشافي ١/ ٣٣٤ للإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان. وسمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي (ج ٢/ ص ٣٧٢).

القسم التحقيقي

الفصل الأول: تحقيق الكتاب

المبحث الأول: منهجي في التحقيق

لقد اتبعت في بحثي هذا المنهج التاريخي، واعتمدت المخطوطة القديمة التي تعود إلى حياة المؤلف اعتمدتها أصلا، ورمزت لها بالحرف (أ)، وأما النسخة الثانية فقد رمزت لها بالحرف (ب) كنسخة مساعدة.

ونظرا لأن حجم الكتاب كبير جدا فقد اقتصرت على تحقيق ودراسة نصف الكتاب تقريبا، من بدايته "باب الخلاف في الأوا مر" إلى نهاية باب الأخبار، مأتان وخمس (٢٠٥) صفحات من الحجم الكبير لنيل درجة الماجستير، والجزء الثاني من الكتاب من "باب الخلاف في الإجماع"، إلى نهاية الكتاب، "باب الخلاف في الحظر والإباحة واستصحاب الحال وبراءة الذمة وما يتصل بذلك"، ومجموع صفحاتها (٢٢٧) مائتان وسبع وعشرون صفحة من القطع الكبير لنيل درجة الدكتوراه، علماً أن مجموع صفحات الكتاب كله (٤٣٢) أربعمائة واثنان وثلاثون صفحة من القطع الكبير.

وقد قمت بالأعمال الآتية في الجزء المحقق:

أولاً: صححت النص وقومته وقارنت بين النسختين.

ثانياً: عزوت الآيات القرآنية إلى سورها.

ثالثاً: خرجت الأحاديث النبوية، والآثاروالأخبار.

رابعاً: وضعت فهرسا للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والكتب والموضوعات والبلدان...إلخ

خامساً: شرحت الغريب من الألفاظ والمصطلحات الأصولية.

سادسا: ترجمت للأعلام والمذاهب والجماعات والأماكن الواردة في الكتاب تراجم تفي بالمراد.

❊ ❊

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب ونسبته إلى المؤلف

إن كتاب "المجزي في أصول الفقه " الذي نقدمه اليوم كتاب علمي قيم نفيس، حوى قواعد علم الأصول ومسائله ومعاقد فصوله بأسلوب سلس رصين، لا تعقيد فيه ولا غموض في الجملة.

وعلى العموم، فالكتاب زاخر بالقواعد والفوائد الأصولية، والمسائل والفروع الفقهية واللغوية والبلاغية والمنطقية، ومادته العلمية غزيرة جداً، إذ اطّلع مصنفه قبل تأليفه على كثير من كتب هذا الفن وما يتعلق به، وأفاد منها، ونقل عن كثير منها.

أما سلاسة الكتاب وحلاوة أسلوبه وجلاء عرضه. فإن كل بحث من مباحثه لينطق بها.

إن القيمة العلمية الرفيعة للكتاب، تكمن في أن مادته عميقة غزيرة، ومصادره أصيلة وفيرة، حوى نقولاتٍ نادرةً كثيرة، بعضها في غياهب النسيان، لتعرُّض مظانِّها للفقدان: ككتب شيخه أبي الحسن الكرخي المعتزلي.

كما أن الكتاب امتاز بحسن التبويب والترتيب، والتقسيم والتنظيم، والتفنن في إيراد السؤال والإشكال، والجوابِ عنه في أحسن مقال. هذا مع تَوْشِيَة الكتاب بفوائد مهمة، وتحليته بزوائد جمَّة، وتوشيحه بنكتٍ جميلة، وتَدْبيجه بقواعد جليلة.

فلا غرو إن أضحى الكتابُ مَعِيْناً ارتوتْ منه كتبٌ عديدة، وينبوعاً نَهِل منه أصوليون نابهون كالإمام عبد الله بن حمزة في صفوة الاختيار [1]،

---

(١) [٥٦١ ـ ٦١٤هـ] الإمام المنصور بالله، عبد الله بن حمزة، الحسني، اليمني. إمام، مجتهد،، فاق مجتهدي عصره علماً وأدباً وجهاداً، قام بالإمامة سنة ٥٨٣ هـ،، وأخباره كثيرة، ومؤلفاته شهيرة. ومن مؤلفاته: صفوة الاختيارات في (أصول الفقه). انظر ترجمته في: السيرة المنصورية

والمرتضى [(١)] في شرح معيار الأصول، وصارم الدين الوزير [(٢)] في الفصول

(سيرته لأبي فراس فاضل بن دغثم، الحدائق الوردية، أئمة اليمن ١/ ١٠٨ ـ ١٤٣، مآثر الأبرار، اللآلئ المضيئة ـ خ ـ ٢/ ٣٣٩ ـ ٤١٢، غاية الأماني ٣٢٩ ـ ٤٠٦، التحفة العنبرية ـ خ ـ بلوغ المرام ص ٢٤٣، الجامع الوجيز ـ خ ـ، فرجة الهموم والحزن ص١٨١، إتحاف المهتدين ٥٧، المقتطف ١١٦ ـ ١١٧، التحف شرح الزلف ١٠٣ ـ ١٠٧، تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي، لوامع الأنوار، الأعلام ٤/ ٢١٣، مصادر الحبشي ـ قسم مؤلفات حكام اليمن ٥٣٨ ـ ٥٤٦، مؤلفات الزيدية، فهرس المكتبة الغربية (انظر الفهرس)، فهرس مكتبة الأوقاف (أنظر الفهرس)، مصادر العمري ١٥١ ـ ١٥٩، معجم المؤلفين ٦/ ٥٠، إيضاح المكنون ١/ ٣٩٥، ٥٣١، ٥٧٠، ٥٧١، هدية العارفين ١/ ٤٥٥، الجواهر المضيئة ـ خ ـ ص٥٦، الموسوعة اليمنية ١/ ٦١٨، دائرة المعارف الإسلامية مادة المنصور، مطمح الآمال ـ خ ـ وعشرات غيرها.

(١) المهدي لدين الله (٧٧٥ - ٨٤٠ ه = ١٣٧٣ - ١٤٣٧ م) أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل. أحد أئمة الإسلام، عالم، فقيه، مجتهد مطلق، علم شامخ في شتى الفنون، أثرى المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الشهيرة الخالدة التي لا زالت عمدة للمذهب الزيدي، ومرجعاً للفقه الموسوعي، واشتهر بالفضل والعلم. ولد في ذمار، وبويع بالامامة بعد موت الناصر (سنة ٧٩٣ ه) في صنعاء، ولقب (المهدي لدين الله) وقد بويع في اليوم نفسه للمنصور علي بن صلاح الدين، فنشبت فتنة انتهت بأسر صاحب الترجمة وحبسه في قصر صنعاء (سنة ٧٩٤ - ٨٠١ ه) وخرج من سجنه خلسة، فعكف على التصنيف إلى أن توفي في جبل حجة غربي صنعاء. من أشهر كتبه: الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ألفه في السجن. والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار طبع سنة ١٣٦٦هـ، وفي أصول الفقه (منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول. انظر ترجمته في: مقدمة كتاب المنية والأمل تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور ٥ ـ ١٠، البدر الطالع ١/ ١٢٢ ـ ١٢٦، بلوغ المرام ٤١٠، تاريخ الواسعي ٤٠، فضل الاعتزال ط تونس سنة ١٩٧٢م، كنز الحكماء وروضة العلماء (سيرة المترجم لابنه الحسن) ـ خ، أئمة اليمن ٣١٢، الأعلام ١/ ٢٦٩، معجم المؤلفين ٢/ ٢٠٦، مصادر الحبشي ص٥٨٣ ـ ٥٩٤، كشف الظنون ٢٢، الإمام المهدي أحمد بن يحيى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً طبع ١٩٩١م ـ سنة ١٤١١هـ تأليف د محمد الكمالي.

(٢) [٨٣٤ ـ ٩١٤هـ] صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي الوزير، مجتهد فقيه، قرأ في صنعاء وصعدة، وبرع في جميع الفنون، وصار المرجع في عصره، ومن مؤلفاته: الفصول اللؤلؤية (أصول فقه) طبع عام ٢٠٠١م مركز التراث والبحوث اليمني، دار المنهل بيروت لبنان بتحقيق

اللؤلؤية، والحسين [1] بن القاسم بن محمد في غاية السئول، وابن لقمان [2] في

محمد يحيى عزان. انظر ترجمته في: الأمالي الصغرى رجال السند (٦) مطلع البدور، طبقات الزيدية، طبقات الزيدية الصغرى، (المستطاب) ـ خ ـ، البدر الطالع ج١/ ٣١، مصادر الحبشي ص٥٠، أئمة اليمن لزبارة ج١/ ٣٧٤، نشر العرف ج٢/ ١٢٧، معجم المؤلفين ج١/ ١٠١، مصادر العمري ٢٣٤ ـ ٢٤٠، الأعلام ج١/ ٦٥، مقدمة الفلك الدوار تحقيق محمد يحيى سالم، التحف شرح الزلف ٨٢، مقامات من الأدب اليمني ٤١ ـ ٥٥، المستدرك على معجم المؤلفين ص٢٨، هداية الراغبين ج١/ ٢١.

(١) [٩٩٩ ـ ١٠٥٠هـ] الحسين بن الإمام القاسم بن محمد بن علي. أمير، مجاهد، فقيه، مجتهد، أصولي، منطقي، نحوي، من أكابر علماء اليمن، ولد يوم الأحد ١٤ ربيع الآخر، ونشأ بحجر أبيه الإمام القاسم، وقرأ عليه، وعلى العلامة لطف الله الغياث، وغيره من مشاهير علماء عصره، حتى برع في كل الفنون، واشتغل بنشر العلم والدرس والتأليف، وخاض مع أخيه الحسن معارك ضارية ضد الأتراك، وقاد الجيوش وحاصرهم في كل موطن، واستمر مجاهداً، وناشراً للعلم، حتى توفي ١٢ ربيع الآخر بمدينة ذمار، ودفن بها في قبته المشهورة، أخباره كثيرة، ومناقبه غزيرة، ومؤلفاته شهيرة. وأشهرها: غاية السؤل في علم الأصول، وشرحها هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، قال الشوكاني: (لا يوجد في كتب الأصول من مؤلفات أهل اليمن مثله ومع هذا ألفه وهو يقود الجيوش ويحاصر الأتراك في كل موطن). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - (١ / ٢١٣)، وهو أعلى كتب المنهج المعتمد في مدارس الزيدية لا يكمله الطالب إلا عند بلوغ مرحلة الاجتهاد. انظر ترجمته في: مؤلفات الزيدية ١/ ٢٥، مصادر الحبشي ـ ١٦٢، مطلع البدور ومجمع البحور - (٢ / ١٥٨)، المستطاب ـ خ ـ، خلاصة الأثر ٢/ ١٠٤، البدر الطالع ١/ ١٢٢، مصادر العمري ٢٦٠، الجواهر المضيئة ـ خ ـ ص٤٠، طبق الحلوى ٧٨ ـ ٨١، الموسوعة اليمنية ١/ ٣٩٢، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة لمحمد أمين المحبي ط سنة ١٣٨٨ دار أحياء الكتب العربية ٣/ ٢٤٦.

(٢) [٩٦٧ ـ ١٠٣٩هـ] أحمد بن محمد بن لقمان بن أحمد بن شمس الدين بن الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام. أحد مشاهير علماء الزيدية، عالم، مجتهد، محقق، مجاهد، كان أحد أمراء الجيوش أيام المؤيد بالله محمد بن القاسم عليه السلام وله وقائع مشهورة، أخذ عن مشاهير علماء عصره، وتخرج عليه الكثير من العلماء سكن كحلان عفار، ثم شهارة، وكان يُدرِّس بجامعها ثم انتقل إلى قلعة غمار في رازح، وهناك اشتد به المرض ومات في شهر رجب سنة ١٠٣٩هـ. ومن أشهر

الكاشف لذوي العقول، وابن الأمير الصنعاني [١] في إجابة السائل شرح بغية الآمل، وغيرهم جَمٌّ غفير.

إن كتاب المجزي: في أصول الفقه من الكتب المهمة في سجل تاريخ كتب أصول فقه الزيدية، ولا أبالغ إذا قلت: إن منزلة كتاب المجزي عند الزيدية هو بمثابة كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري عند المعتزلة [٢]، "وإذا كان مؤرخوا علم

مؤلفاته: الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل في علم الأصول في أصول الفقه، كتاب شهير، طبع بتحقيقنا.

انظر ترجمته في: طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) - (١ / ١٦٣)، مطلع البدور ومجمع البحور - (١ / ٣٣٤)، البدر الطالع ١/ ١١٨، مصادر العمري ١٥٨، المستطاب - خ - ٢/ ١٦٥، معجم المؤلفين ٢/ ١٤٦، خلاصة الأثر ١/ ٣٠٢، هدية العارفين ١/ ١٥٧، مصادر الحبشي ١٢٩، ١٦١، ٣٨٤، ٤٩٩، مؤلفات الزيدية ١/ ٤٠٨، ٤١٣.

(١) [١٠٩٩ - ١١٨٢هـ] العلامة الشهير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الصنعاني. عالم، مجتهد، حافظ، أديب، شاعر، تقي، من مشاهير العلماء في القرن الثاني عشر، مولده بكحلان، وانتقل مع والده إلى صنعاء سنة ١١٠٧هـ، وتتلمذ على مشاهير علماء عصره، ثم رحل إلى مكة والمدينة سنة ١١٢٢هـ وقرأ على العلماء هناك وحج بعد ذلك مرتين، ولقي في زيارته العلماء والشيوخ، وأخذ عنهم، وبرز في شتى العلوم، وتفرَّد بالرئاسة في صنعاء، وقد عرف بصراحته وعلمه، وعمر نحو ٨٣ عاماً، عكف فيها على الإصلاح والوعظ والإرشاد ونشر العلم تدريساً وإفتاءً وتأليفاً، وكان إنتاجه العلمي غزيراً، وطبقت شهرته الآفاق، وأخباره كثيرة، وأبحاثه ورسائله وكتبه وفيرة.

ومن أشهر مؤلفاته: سبل السلام، وإجابة السائل شرح بغية الآمل بنظم الكافل، وإرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب تحت الطبع بتحقيقنا.

انظر ترجمته في: نشر العرف ٢/ ٥٠٥، الموسوعة اليمنية ١/ ٧١٨، الأدب اليمني عصر خروج الأتراك ٣٩٢، البدر الطالع ٢/ ١٣٢، مصادر العمري ٢٩٥، أبجد العلوم ٨٠٨، هدية العارفين ٢/ ٣٣٨، مصادر الحبشي ٣٠، ٦٣، ١٣٧، مقامات من الأدب اليمني ٢١٥ - ٢٢٣، ٢٢٥ - ٢٣٠، معجم المؤلفين ٩/ ٥٦.

(٢) المعتزلة هم: أتباع عمر بن عبيد وواصل بن عطاء اللذيْن كانا من تلامذة الحسن البصري، ولما دَخَلُوا في البحث في مسائل الإيمان والحكم على مرتكب الكبيرة والكلام على الصحابة الذين

أصول الفقه ـ قد صنفوا أهم مصادر هذا العلم في أربعة مؤلفات هي: المعتمد لأبي الحسين البصري، والعهد للقاضي عبد الجبار، والمستصفى لأبي حامد الغزالي [١]، والبرهان لإمام الحرمين الجويني [٢]" [٣] ـ فإن أهم كتب مصادر التراث الزيدي في أصول الفقه هي: أولاً: المجزي للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني،

تقاتلوا، خالفاه، فاعْتَزَلَا حلقته، فسُئِل الحسن البصري عنهم فقال: هؤلاء المعتزلة، فبقي الاسم عليهم، فكثر أَتْبَاعُهُمَا حتى تَقَعَّدَ مذهبهم وسُمِّيَ بمذهب المعتزلة. فبنوا ذلك بعد الانعزال وتفصيل المذهب والنقاشات وما حَصَلَ من تطوّر فيه، بنوه على أصولٍ خمسة عندهم، وهي المسماة بالأصول الخمسة عند المعتزلة وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يراجع: الملل والنِّحل للشهرستاني ص (٤٣-٤٨).

(١) الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه (إحياء علوم الدين) و(المستصفى من علم الأصول - ط) مجلدان، و (المنخول من علم الأصول). انظر ترجمته في: وفيات الاعيان ١: ٤٦٣ وطبقات الشافعية ٤: ١٠١ وشذرات الذهب ٤: ١٠. وبروكلمان في كتاب تأريخ الأدب العربي١/ ٧٤٤، والوافي بالوفيات ١: ٢٧٧ ومفتاح السعادة ٢: ١٩١ - ٢١٠ وتبيين كذب المفتري ٢٩١ - ٣٠٦ ومعجم المطبوعات ١٤٠٨ - ١٤١٦.

(٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ضياء الدين، أبو المعالي، الجويني، الشافعي، الشهير بإمام الحرمين، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة هـ، تفقه على والده، وتوفي في نيسابور سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ، من آثاره: "الإرشاد في علم الكلام"، "البرهان في الأصول"، و"الرسالة النظامية". انظر ترجمته في: شذرات الذهب "٣/ ٣٥٨"، هدية العارفين "١/ ٦٢٦"، سير أعلام النبلاء "١٨/ ٤٦٨" الفوائد البهية "٢٤٦".

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٠٠.

ثانياً: المقنع للإمام يحيى بن المحسن بن محفوظ [(١)].

ثالثاً: الحاوي للإمام يحيى بن حمزة [(٢)]، رابعاً: الجوهرة لأحمد بن محمد

---

(١) (..- ٦٣٦ هـ =..- ١٢٣٨ م) يحيى بن المحسن بن محفوظ، من ذرية الهادي، عالم، مجتهد، مجاهد، شاعر، مولده في جهات صعدة. كان قيامه بصعدة سنة ٦١٤ بعد وفاة الإمام عبد الله بن حمزة. وتلقب بالمعتضد بالله. وكان من كبار العلماء، قال الإمام عبد الله بن حمزة: إن لصاحب الترجمة علم أربعة أئمة، وأن ربع علمه يكفي الإمام الأعظم، وكان شاعراً بليغاً شجاعاً، له مؤلفات حسان منها المقنع الشافي في أصول الفقه، عاقه الحمام عن إكماله فأكمله السيد محمد بن الهادي بن تاج الدين،، دعا إلى الله في صفر سنة ٦١٤هـ، وعارضه الأمير محمد بن المنصور بالله فلم يتم أمره. ومات رحمه الله سنة ٦٣٦هـ. وقبره بساقين من بلاد خولان صعدة. انظر ترجمته في: مآثر الأبرار - (٢ / ١٧٨)، تتمة الإفادة - (١ / ٣٣)، بلوغ الأرب وكنوز الذهب - (٢ / ١٠٩)، التحف شرح الزلف (٣ / ٢٤٩)، بروكلمان في تاريخ الأدب (١/ ٥١٠). و((مصادر الفكر)): (ص/ ٦٠٠- ٦٠١)، أنباء الزمن في تاريخ اليمن - خ: حوادث سنة ٦١٤ و ٦٣٦ إتحاف المسترشدين ٥٨، والكامل لابن الأثير ٥: ١٧١. الأعلام للزركلي - (٨/ ١٦٣).

(٢) المؤيد (٦٦٩ - ٧٤٥ه = ١٢٧٠ - ١٣٤٤ م) يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي: أحد أعلام الفكر الإسلامي في اليمن، وأكابر علماء الزيدية،، مجتهد، مفكر زاهد، مولده بصنعاء في ٢٧ شهر صفر سنة ٩٦٩هـ، ودعا بعد وفاة المهدي محمد بن المطهر سنة ٧٢٩هـ، قاتل الإسماعيلية قتالاً شرساً انتهى بالصلح، وعارضه أكثر من إمام، كان ميالاً إلى الإنصاف مع طهارة لسان وسلامة صدر وعدم إقدام على التكفير والتفسيق، مصنفاته كثيرة، يروي أن كراريس تصانيفه زادت على عدد أيام عمره. منها (الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار)، والحاوي لحقائق الأدلة الفقهية في (أصول الفقه)، منه نسخة مصورة من السفر الثاني خطت سنة ٧١٠هـ في مكتبة مركز بدر. توفى بحصن هران ودفن بذمار، وقبره بها معروف مزور. انظر ترجمته في: نبذة يسيرة من سيرة الإمام يحيى بن حمزة ـ خ ـ ١٠٦ (مجاميع) أوقاف ق ١٤٣ ـ ١٤٩، مصادر الحبشي ـ ٥٦٤ ـ ٥٧٠، الجواهر المضيئة ـ خ ـ ص١٠٧، ـ العقود اللؤلؤية ٢/ ١٤٢، غاية الأماني ق٢ ص٥١١ ـ ٥٥٤، البدر الطالع ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٣، فرجة الهموم والحزن ١٩٤ ـ ١٩٥، أئمة اليمن ١/ ٢٢٨ ـ ٢٣٥، إتحاف المهتدين ص٦٥، التحف شرح الزلف ١٢٠ ـ ١٢٣، المقتطف من تأريخ اليمن ١٢٧، مصادر العمري ١٧٦، الموسوعة اليمنية٢/ ١٠١٩، لوامع الأنوار ٢/ ٧٣ ـ ٨٢، قرة العيون ٢/ ٧ ـ ١٠، الأعلام ٨/ ١٤٣، معجم المؤلفين ١٣/ ١٩٥، كشف الظنون ١٧٧٥، معجم المفسرين

الرصاص [١]، خامساً: صفوة الإختيار للإمام عبدالله بن حمزة، سادساً: منهاج الوصول للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى [٢]، سابعا الفصول اللؤلؤية لصارم

٨/ ٧٢٨، معجم المطبوعات ١٩٤٤، بلوغ المرام ٥١، ٤١٤، الدر الفريد ٢٤٧، هدية العارفين ١/ ٨٢٠ وفيه توفي حدود سنة ١٤٣.

(١) أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص. عالم، مجتهد، مُتَبَحِّرٌ، من أساطين العلماء، وأمراء الكلام له في العلوم قدم راسخة، مؤلفاته شهرتها كبيرة، وشراحها كثيرون، قرأ على الشيخ محيي الدين بن محمد بن أحمد بن الوليد القرشي، والشهيد حسام الدين حميد بن أحمد المحلي - صاحب الحدائق الوردية -، ودرَّس العلوم وكان طلبته ٥٠٠ شخص، اختلف مع الإمام المهدي أحمد بن الحسين الشهيد، وقيل: إنه تاب فيما كان منه من التحريض على قتله، من مؤلفاته: جوهرة الأصول وتذكرة الفحول في علم الأصول. أصول فقه، طبع بتحقيق الدكتور أحمد بن علي بن مطهر الماخذي. توفي يوم الخميس ١٩ رمضان سنة ٦٥٦هـ. انظر ترجمته في: أئمة اليمن ج١/ ١٧١ - ١٧٦، معجم المؤلفين ج٢/ ٩٠ (وقد وهم ونسب إليه مصباح العلوم وتبعه العمري في الموسوعة اليمنية وهي لأحمد بن الحسن الرصاص المتوفى سنة ٦٢١هـ)، مصادر الحبشي ـ ١٥٦، مطلع البدور - خ -، المستطاب - خ -، طبقات الزيدية - خ -، الموسوعة اليمنية ج١/ ٦٢، تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ج٣/ ٢٠٩ - ٢١١، الجواهر المضيئة ص١٩، مؤلفات الزيدية ج١/ ٣٨١، ج٢/ ١٢٣، ج٣/ ٧٧.

(٢) [٧٧٥ - ٨٤٠هـ] الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى. أحد عظماء الإسلام، عالم، فقيه، مجتهد مطلق، بويع سنة ٧٩٣هـ فحكم سنة ونازعه ابن الإمام صلاح الدين. وانتصر عليه، ثم سيق إلى سجن صنعاء فاشتغل بالتأليف والتدريس في سجنه وألَّف (متن الأزهار) في الفقه وشرحه (الغيث المدرار) وهرب بعد سبع سنين من السجن واعتزل السياسة وأنزوى في مدينة ثلا وألَّف فيها كتابه الشهير (البحر الزخار) ومن أبرز مؤلفاته: معيار العقول في علم الأصول طبع بتحقيق الدكتور أحمد بن علي بن مطهر الماخذي، واستقر أخيراً سنة ٨٣٨هـ في بلاد الضفير (حجه) حتى مات سنة ٨٤٠هـ بمرض الطاعون وقبره هناك مشهور مزور، أخباره و مناقبه جليلة ومؤلفاته شهيرة أثرت المكتبة الإسلامية. انظر ترجمته في: مقدمة كتاب المنية والأمل تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور ٥ - ١٠، البدر الطالع ١/ ١٢٢ - ١٢٦، بلوغ المرام ٤١٠، تاريخ الواسعي ٤٠، تاريخ الأدب العربي بروكلمان، فضل الاعتزال ط تونس سنة ١٩٧٢م، كنز الحكماء وروضة العلماء (سيرة المترجم لابنه الحسن) - خ، الجامع صنعاء رقم ١١٠، أئمة اليمن ٣١٢ - ٣٢٠، الأعلام ١/ ٢٦٩،

الدين إبراهيم الوزير. ولهذا فإن كتاب المجزي في أصول الفقه لا يقل أهمية عن واحد من تلك الكتب التي اعتبرها جمهور الأصوليين في المذاهب الإسلامية الأخرى أهمية وتوثيقاً، ولذلك فإن قيمة المجزي وأهميته تكمن في أمرين، أولهما: أن هذا المصنف هو المصنف الأول الذي قام بتحريره واحد من علماء وأئمة الزيدية، حيث لم يسبق أن تناول مثله أحد من الأئمة السابقين عدا ما كتبه الإمام الهادي يحيى بن الحسين [1] في موضوع القياس. الأمر الثاني: أن كتاب المجزي في أصول الفقه قد

معجم المؤلفين ٢/ ٢٠٦، مصادر الحبشي ص٥٨٣ ـ ٥٩٤، كشف الظنون ٢٢، ٧٣، ٢٢٤، ١٣٤، الموسوعة اليمنية ١/ ٥٥، لوامع الأنوار ٢/ ١٤٦، ١٧٤، الجواهر المضيئة ـ خ ـ ص٢٢، الإمام المهدي أحمد بن يحيى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً طبع ١٩٩١م ـ سنة ١٤١١هـ تأليف د محمد الكمالي.

(١) [٢٤٥ ـ ٢٩٨هـ] الإمام الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي، أحد عظماء الفكر الإسلامي وأعلام أئمة الآل، إمام، مجتهد، مجاهد، زاهد، شجاع، متكلم، خرج إلى اليمن، فأحيى الله به الدين، وخلص به اليمن من القرامطة والفساد، والفتن، واعتبر الرجل الثاني بعد الإمام زيد عليه السلام في تجديد مذهب الزيدية، ولم يزل مجاهداً في سبيل الله، مدافعاً عن الحق، ناشراً للفضيلة حتى توفاه الله بصعدة سنة ٢٩٨هـ وقبره بها مشهور مزور، أخباره كثيرة. ومن مؤلفاته: كتاب القياس. (ضمن مجموعة كتبه المطبوعة سنة(٢٠٠٠م) بتحقيق علي أحمد الرازحي. انظر ترجمته في: سيرة الهادي تأليف علي بن محمد العباسي العلوي طبع سنة ١٩٧٢م تحقيق سهيل زكار، الإمام الهادي مجاهداً ووالياً وفقيهاً عبد الفتاح شايف نعمان ط١ سنة ١٤١٠هـ، خلاصة سيرة الهادي (أرجوزة لزبارة) ط سنة ١٩٥٢م، مصادر الحبشي قسم مؤلفات حكام اليمن ٥٠٦ ـ ٥١٧، مصادر العمري ١٣٣ ـ ١٤٠، الإفادة في تأريخ الأئمة السادة الحدائق الوردية، غاية الأماني في أخبار القطر اليماني ١٦٦ ـ ٢٠١، إتحاف المهتدين بذكر الأئمة المجددين ٤٢، الإمام زيد لأبي زهرة ٥٠٩ ـ ٥١٤، المقتطف ١٠٤ ـ ١٠٦، الأعلام ٨/ ٧١، من تأريخ المخلاف السليماني للعقيلي، عمدة الطالب ٢٤، سر السلسلة العلوية ٢٨، التحف شرح الزلف ٦٢، تأريخ اليمن الفكري في العصر العباسي ١/ ٢٦٢، تأريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٣٠، معجم المفسرين ٢/ ٢٢٧، معجم المؤلفين ١٣/ ١٩١، الموسوعة اليمنية ٢/ ١٠١٨، طبقات فقهاء اليمن ٦٩، تأريخ صنعاء ٥٤٥، الأعلام ٨/.

تناول المسائل الأصولية الخلافية بطريقة يمكن وصفها بأنها معاصرة، وذلك بسبب غزارة علم مؤلفه واطلاعه على ما كان في عصره من معارف أصولية، وسواء كانت من جهة الأشاعرة [1]، أو ما كان من معارف المتكلمين [2] من المدرسة الإعتزالية. فقد ظهر هذا المصنف وكأنه قد ولد من رحم المؤلفات المعتزلية التي تخاطب العقل بلغة سهلة وجميلة وواضحة. وإزاء هذا الأمر، أي: أمر الأسلوب الذي جاء به مؤلف الكتاب، فإن إخراجه إلى حيز الوجود يعتبر نصراً عظيماً في موضوع علم أصول الفقه لما له من أثر علمي مهم على الباحثين المعاصرين وعلى القراء وعلى الناشئة!

ولا شك أن هذا الكتاب (المجزي) من تأليف الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون لشهرته بين الأئمة والعلماء في مختلف العصور من عصره إلى عصرنا الحاضر، فلا يكاد يترجم له مؤرخ إلى ويذكر كتابه هذا.

فقد ذكره العلامة الشهيد حميد بن أحمد المحلي في كتابه الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٥.

والإمام عبدالله بن حمزة في كتابه الشافي ١/ ٣٣٤، والعلامة أحمد بن صالح بن أبي الرجال [3] في كتابه مطلع البدور ومجمع البحور، مخطوط.

---

(١) الأشاعرة: أتباع مذهب أبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت ٣٢٤هـ، ٩٣٥م)..وكان في أول أمره على مذهب المعتزلة.فلمّا بلغ سن الأربعين تراجع عن آرائهم.ومنذ ذلك الحين بدأ ظهور مذهب الأشاعرة.وجاهر مؤسسه بمخالفة المعتزلة وتصدّى للرد عليهم.انظر الموسوعة العربية العالمية - (١/ ١٧٠).

(٢) المتكلمون هم: الباحثون والمهتمون بدراسة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، ورد الشبهات التي تثار حولها بالأدلة العقلية والبراهين الجدلية، وسُمي هذا العلم علم الكلام لكثرة الكلام فيه بين المتكلمين.

(٣) [١٠٢٩ ـ ١٠٩٢هـ] أحمد بن صالح بن محمد بن علي بن أبي الرجال، مؤرخ شهير، واسع الإطلاع، برع في كثير من المعارف، وقد قَلَّدَه المتوكل إسماعيل منصب خطيب صنعاء طوال فترة حكمه

والعلامة أحمد بن محمد الشرفي في كتابه اللالئ المضيئة [(١)]، مخطوط.
والعلامة يحيى بن الحسين بن القاسم [(٢)] في طبقات الزيدية الكبرى ١/ ٤٣ مخطوط.

(١٠٥٥ـ ١٠٨٧)، واشتهر بإهتمامه بكتابة التاريخ. توفي بالروضة سنة ١٠٩٢ هـ. ومن مؤلفاته: كتابه الشهير- مطلع البدور ومجمع البحور. انظر ترجمته في: الأمالي الصغرى للمؤيد بالله رجال السند ٥٣، طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) - (١ / ١١٨) مطلع البدور ـ خ ـ ترجمته لنفسه، البدر الطالع ج١/ ٥٦، خلاصة الأثر ج١/ ٢٢٠، معجم المؤلفين ج١/ ٢٥٣، مصادر الحبشي ـ ١٣٠، مصادر العمري ص ٢٨٠ـ ٢٨٢، الأعلام ج١/ ١٣٧، هدية العارفين ج١/ ١٦٣، الموسوعة اليمنية ج١/ ٥٤، المؤرخون اليمنيون للعمري ٤٧ ـ ٤٩، الجواهر المضيئة ص ١١ ـ خ ـ، نفحة الريحانة ج٣/ ٤٨٥ ـ ٤٨٩، حديقة الأفراح ٥، خلاصة الأثر ج١/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(١) [٩٧٥ ـ ١٠٥٥هـ] أحمد بن محمد بن صلاح بن محمد بن صلاح بن أحمد الشرفي، عالم، مجتهد، محقق، أصولي، كان من أعيان أصحاب الإمام القاسم بن محمد، عكف على التدريس، والتأليف، ونشر العلم، أخباره كثيرة توفي ليلة الأربعاء ٢٣ ذي القعدة سنة ١٠٥٥ هـ بمعمرة جبل الأهنوم، وقبره هناك مشهور، مزور. ومن مؤلفاته: اللألي المضيئة في أخبار أئمة الزيدية. مخطوط أختصر فيه شرح البسامة للزحيف، وزاد عليه الحوادث المتأخرة، انتهى فيه إلى سنة ١٠٥٣هـ. طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث) - (١ / ١٦١)، مطلع البدور ومجمع البحور - (١ / ٣٤٢)، البدر الطالع ج١/ ١١٩، معجم المؤلفين ج٢/ ١١٢، نشر العرف ج١/ ٦٧، مصادر الحبشي ـ ٥٥، ١٢٧، ١١٨، المستطاب ـ خ، الجواهر المضيئة ص ١٦ ـ خ، المؤرخون اليمنيون ص ٤٤، مؤلفات الزيدية ج١/ ٥٠٠، ج٢/ ١٨٤، ٢٠٩، ٢٥٦. أعلام المؤلفين (١ / ١٨٠).

(٢) [١٠٣٥ ـ ١١٠٠هـ] يحيى بن الحسين بن الإمام القاسم بن محمد الحسني اليمني الصنعاني، عالم، مجتهد، مصنف مكثر، محدث، مؤرخ، مؤلفاته كثيرة ومنها: طبقات الزيدية الصغرى، وتسمى (المستطاب في طبقات علماء الزيدية الأطياب). ولد سنة ١٠٣٥ هـ، ونشأ في حضن التقوى والعلم والجهاد، وأخذ عن مشاهير علماء عصره، كالقاضي أحمد بن سعد الدين المسوري، والحسين بن يحيى حابس الصعدي وغيرهما، حتى أصبح محققاً ومرجعاً في زمنه وكان في زمن المتوكل على الله إسماعيل عمدة الناس في الفتوى، عاش بعيداً عن المناصب السياسية متفرغاً للعلم والتدريس والتأليف، عُرض عليه منصب أخيه محمد بن الحسين بن القاسم وما كان تحت يده من البلاد سنة ١٠٦٧هـ فأبى وفضل الاعتكاف للعلم والتأليف حتى مات. انظر ترجمته في: البدر الطالع ٢/ ٣٢٨، التاج المكلل ٣٢٨، نشر العرف ٣/ ٣٣٢ ـ ٣٣٥، مساجد صنعاء ٩٣، معجم المؤلفين

والعلامة أبو العباس أحمد بن علي بن عنبة [1] في كتابه عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب / ص٩٣.

والعلامة الحسين بن عبد الحفيظ المهلا [2] في كتابه مطمح الآمال ١/ ٢٠٠.

والعلامة محمد بن علي الزحيف الصعدي [3] في كتابه مآثر الأبرار ٢/ ٧٩.

١٣/ ١٩٢ ومنه إيضاح المكنون ٢/ ١٣٧، هدية العارفين ٢/ ٥٣٣، الأعلام ٨/ ١٤٢، الجواهر المضيئة ١٠٦، المؤرخون اليمنيون في العصر الحديث ٣٤ـ٣٦، المؤرخون اليمنيون في العصر العثماني ٧٧ـ ٨٢، معجم المفسرين ٢/ ٧٢٨.

(١) جمال الدين أحمد بن علي بن الحسين بن عنبة الحسني الداوودي الشهير بابن عنبة من ذرية عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط النسابة المتوفى سنة ٨٢٨ هـ،وصفه صاحب العمدة بقوله: الشيخ العالم النسابة المصنف جمال الدين أحمد بن محمد بن المهنأ صاحب كتاب الوزراء، له عقب].الغارات - (٢ / ٨٨٤)، المجدي في أنساب الطالبين - (١ / ٤٣).

(٢) [... ـ ١١١١هـ] الحسين بن ناصر بن عبدالحفيظ بن عبدالله المهلا الشرفي، أحد علماء اليمن الأفذاذ. حافظ، محقق، مولده ونشأته بالشجعة من بلاد الشرف، نَعَتَه كل من ترجم له بأنه كان حافظاً، عالماً، محققاً عكف على الدرس والتأليف ونشر العلم، قتل شهيداً ببلاده في شهر رجب سنة ١١١١هـ، قتله أصحاب إبراهيم المحطوري، ومثلوا به، مؤلفاته وفيرة، ومنها مطمح الآمال في إيقاظ جهلة العمال من سنة الضلال. انظر ترجمته في: البدر الطالع للشوكاني(١/ ٢٣١-٢٣٢)، هدية العارفين(١/ ٣٢٣)، طبقات الزيدية (القسم الثالث ١/ ٤٠٢ ترجمة(٢٣٦)، الأعلام(٢/ ٢٦٠)، معجم المؤلفين(٤/ ٦٥)، أعلام المؤلفين الزيدية ص(٣٩٥-٣٩٨) ترجمة (٣٩٤)، هجر الأكوع (٢/ ١٠٣١-١٠٣٣)، أئمة اليمن(١/ ٢٧٥-٢٧٧).

(٣) [... ـ بعد ٩١٦هـ] محمد بن علي بن يونس الزحيف الصعدي، عالم، فقيه، فاضل، مؤرخ، من أعيان القرن العاشر. له قريحة منقادة، وفطنة وقّادة، وهو باقي سنة ٩١٦هـ، وعاصر الإمام عز الدين بن الحسن. ومن مؤلفاته: مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار. (شرح البسامة). انظر ترجمته في: طبقات الزيدية الكبرى القسم الثالث ٢/ ١٠٣٧-١٠٣٨، الجامع الوجيز (خ) حوادث سنة ٩١٦هـ، للجنداري، أعلام المؤلفين الزيدية ص ٩٧٦-٩٧٧، مصادر الحبشي ـ ٤٢٦، ٣٣٠، البدر الطالع ٢/ ٢٣٢، معجم المؤلفين ١١/ ٥٣، مؤلفات الزيدية ٢/ ٤٠٧.

والعلامة عبد السلام عباس الوجيه في كتابه أعلام المؤلفين الزيدية (١١٢)، والباحث خير الدين الزركلي ٨/ ١٤، والعلامة مجد الدين المؤيدي في كتابه شرح الزلف / ١٣٨. وغيرهم كثير.

ونقل منه الإمام عبد الله بن حمزة في صفوة الاختيار، والمرتضى في شرح معيار الأصول، والوزير في الفصول اللؤلؤية، والحسين بن القاسم بن محمد في غاية السئول، وابن لقمان في الكاشف لذوي العقول، وابن الأمير الصنعاني في إجابة السائل شرح بغية الآمل. وغيرهم كما أسلفت.

إضافة إلى وجود اسم المؤلف على مخطوطة الكتاب الذي نسخ في عصره سنة (٤١٧هـ/ ١٠٢٦م).

ولأن هذا المصنف ظهر وكأنه قد ولد من رحم المؤلفات المعتزلية التي تخاطب العقل بلغة سهلة؛ لهذا أخطأ فيه أحد الباحثين المعاصرين عندما استعجل فنشر قسماً كبيراً منه مدعياً أنه من تراث قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة (٤١٥هـ/ ١٠٢٥ م) و أبي الحسين البصري.

فقد نشر منه الدكتور: عبد الحميد بن علي علي أبو زنيد (نحو ثلثه أو يزيد قليلا) من باب الإجماع من بعد (٣٨)صفحة، من بداية الباب من صفحة (٢١٩) من المخطوط، من قوله: إذا قال قائل: إذ قلتم إن الإجماع حجة إلى صفحة (٤١٥) من المخطوط قبل نهايته بست عشرة صفحة، في مسألة: اختلف أهل العلم في أن النبي صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ من باب: الخلاف في الأفعال. تحت عنوان (شرح العُمَد)لأبي الحسين البصري، على أنه شرح لكتاب العمد لشيخه القاضي عبد الجبار تحقيق الدكتور: عبد الحميد بن علي علي أبو زنيد: استاذ مشارك بكلية الشريعة بالقصيم بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى سنة (١٤١٠هـ) الموافق (١٩٨٩م)، مكتبة العلوم

والحكم، المدينة المنورة. وأفاد أنه حصل على نسخة الكتاب الوحيدة من مكتبة (الفاتيكان) برقم (١٠٠١). يعني أن الموجود من المخطوط حوالي (١٩٧) صفحة.

والذي غَرَّ الباحث أن (فؤاد سزكين) أشار إليه في كتابه تاريخ التراث العربي ١/ ٤/ ٨٣. معتمدا على فهارس مكتبة (الفاتيكان) التي ذكرت للكتاب ثلاثة أسماء على سبيل التردد، وهي: الخلاف بين الشيخين، الاختلاف في أصول الفقه، العمد.

ومما اعتمد عليه الباحث في نسبته الكتاب إلى أبي الحسين البصري أن المؤلف عندما يذكر قاضي القضاة يصفه بـ (شيخنا)، ولم يعلم أن قاضي القضاة كان أيضاً شيخ الإمام أبي طالب مصنف المجزي. رغم أن الباحث أثناء ترجمته لأبي الحسين البصري ذكر أن أحمد بن الحسين الآملي الزيدي كان من تلامذة قاضي القضاة.

قال الشهيد الفقيه حميد بن أحمد المحلي: كان في بعض الليالي يطالع مسألة مع الملحدة الدهرية [1]، فاشتبه عليه جواب مسألة، فأمر باتخاذ مشعلة وقصد باب قاضي القضاة، بعد قِطْع من الليل وهدوء الناس والأصوات، فأُخبر قاضي القضاة بحضوره، فاشتغل خاطره وهيأ مكاناً وجلس فيه حتى إذا دخل عليه وجاراه في تلك المسألة وانفتح له جوابها واتضح لديه ما كان منها، قال له قاضي القضاة: هلا أخّرت إلى الغد وتعنيت في هذا الوقت؟ فقال المؤيد مغضباً من كلامه متعجبا: ما هذا بكلام مثلك!! أيجوز لي أن أبيت وقد أشكلت علي مسألة، ويمكنني

---

(١) الدهرية القائلون بقدم العالم،وأنه لا فاعل له ولا علة ولا خالق.الذين يقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، يقولون: ليس لنا ربّ يتصرّف فينا، وإنّما هذا الوُجود نتيجة الطّبيعة والصُّدفة ليس له ربٌّ أوجده وخلقه، وإنّما يتفاعل هذا الوُجود بنفسه، فتتكوّن هذه الأشياء من تفاعُل هذا الكون، ويجحدون وُجود الخالق سبحانه وتعالى.انظر الفرق بين الفرق – (١ / ٣٤٦).

أن أجتهد في حلّها؟! فاعتذر إليه قاضي القضاة وقال: إنما ذكرت هذا الكلام على الرسم الجاري من الناس، وطيَّب قلبه وعاد إلى منزله [١].

وقال أيضا: وحُكيَ أنه وقع بينه وبين قاضي القضاة وحشة واستزادة بسبب مسألة الإمامة، فتقاعد عن لقائه حدود شهر، حتى ركب إليه قاضي القضاة وقال له: قد بلغك حديث جدك الحسن بن علي وأخيه الحسين وقول الحسين: لو لا أن الله فضلك في السن علي حتى أردت أن يكون السبق لك إلى كل مكرمة، لسبقتك إلى فضل الاعتذار، فإذا قرأت كتابي هذا فاسبق إلى ما كتب الله لك من حق السبق، والبس نعلك وقدِّم في العذر والصلح فضلك. فقال المؤيد بالله: قد أطاع قاضي القضاة أيضا فضل سهمه وعلمه، وعمل بمقتضى ما زاده الله من سهمه، واعتنقا وطالت الخلوة والسلوة بينهما [٢].

والمؤلف الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين والإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين أخوان ودرسا معا هما وأبو الحسين البصري على يد شيخهم القاضي عبد الجبار، وخلف المصنف أخاه أحمد بن الحسين في الإمامة حيث بويع بعد وفاته سنة (٤١١هـ/ ١٠١٩م).

وقد طابقت الكتاب مع هذا الجزء المنشور كلمة بكلمة، فوجدته هو هو لا يختلف إلا كاختلاف نسخة (أ)، و (ب). لا غير.

ومما استدل به المحقق أيضا تشابه النقل عن بعض الأئمة مع نفس التقسيم، وهذا ليس وجهاً للاستدلال، فكلاهما قد نقل قول الشافعي وبنفس تقسيمه، وكذلك ما نقلاه عن غيره من الأئمة سواء بسواء.

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٣٠.

(٢) المرجع السابق.

* *

المبحث الثالث: أهمية التحقيق وتحقيق هذا الكتاب

التحقيق علم من أهم العلوم له قواعده، وأصوله، وأهدافه، وغاياته، وهذه القواعد والأصول هي أقرب ما تكون إلى علمي الحديث دراية ورواية، تساهل السلف فيه لانتشار العدالة، وعلو شأن الأمانة في النقل، وقدرتهم الفائقة على ضبط المنقول مشافهة أو نسخا، وقلة التحريف والتصحيف عندهم. ورسول الله صلى الله عليه وآله سلم - أول من سن قاعدة المقابلة بما كان يقابل القرآن على ناقله إليه جبريل - عليه السلام - ولقد ظُن - وبعض الظن إثم - أن التحقيق علم من العلوم التي استأثر الغربيون بفضيلة تأسيسها، وأنه بدأ يظهر مع بدء النهضة الأوربية في القرن التاسع عشر الميلادي. وأن على أيديهم قواعده وأصوله، وذلك جهل بتراث هذه الأمة لا يليق بباحث. وأنه إذا كان لهؤلاء الغربيين، والمستشرقين منهم فضل في هذا العلم، فإنما هو كفضلهم في سائر ما أخذوه عنا من تراث السلف، وأضاعه الخلف، فتلقفه هؤلاء، وبنوا على أصوله وأبروزه، فإن موقفهم في الكثير مما أخذوه عن سلفنا كموقف شركائهم في الاستيلاء على خامات بلادنا، وتصنيعها وإعادتها إلى أسواقنا باعتبارها صناعتهم، وإيجادهم. ولقد برزت الحاجة إلى التحقيق بروزا ظاهرا بعد أن نشطت حركة التأليف، واتسعت الحركة العلمية اتساعا كبيرا، في القرن الرابع الهجري، وما بعده من قرون .واشتدت الحاجة إليه أكثر بعد أن أصبحت المصنفات تعتمد في انتشارها على نساخ، حِرفتُهم نسخ الكتب لحساب طالبيها، وهؤلاء النساخ أصناف: منهم من أوتي من العلم حظا ساعده على إتقان حرفته، ومنهم من لا يختلف عن منضد الحروف في المطبعة الحديثة في كونه لا يعرف غير صورة الحرف، وشكل الكلمة. وأخذت الكتب تنتشر على أيدي هؤلاء، وهم ينسخون من الكتب ما كتب في علوم لهم إلمام بها، أو في علوم

يجهلونها. وكثيرا ما تغلب الرغبة في الربح على صاحبها فتحمله على السرعة في النسخ، وقلة التثبت، وعلى التصرف في العبارة في بعض الأحيان فربما أضاف ناسخ تعليقة إلى المتن لعدم تثبته، وربما استبدل عبارة بأخرى من عنده لظنه أنها أخصر. وإن كانت سيطرة الإسلام على حياة الناس وسيادة شريعته ويقظة ضمائر المسلمين العامرة بالإيمان قد حالت دون كثرة هذه الأمور، وجعلتها في كتبنا أقل بكثير مما هي في كتب غيرنا من الأمم. والحاجة إلى التحقيق تتضح أكثر حين ندرك أنه بغير التحقيق يصعب علينا إثبات نسب الكتاب لصاحبه، كما يصعب علينا التأكد من أن هذا الكتاب هو على حقيقته حين كتبه مؤلفه، وقبل التأكد من كل هذا فإن عملية النقل عن الكتاب، والاحتجاج بما فيه تكون من أصعب الأمور. ولهذا فإن من الممكن القول بأن أهمية تحقيق كتاب ما تحقيقا علميا أمينا لا تقل أهمية عن قيمة الكتاب ذاته. وهذا الكتاب (المجزي) أهم كتب الإمام أبي طالب، ليس هذا فقط، بل هو أهم كتاب ـ في أصول الفقه ـ لدى الزيدية ظهر منذ أن فرغ الإمام من تأليفه إلى يومنا هذا، ذلك لأن فيه حصيلة أهم كتب الأصول - التي كتبت قبله - بأفصح أساليب التعبير، وأجود طرائق الترتيب والتهذيب، مضافا إليها من آرائه، وفوائد فكره، وحسن إيراداته الكثير.

قال الفقيه الشهيد حميد بن أحمد المحلي: (وله المجزي في أصول الفقه) مجلدان، وفيه من التفصيل البليغ والعلم الواسع ما لا يكاد يوجد مثله في كتاب من كتب هذا الفن)[1]، فلذلك كان جديرا بالتحقيق ليخرج في ثوب قشيب إلى رواد العلم والمعرفة، على أحسن صورة وفي أبهى حلة.

---

(١) الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ٢/ ١٦٦.

سند الكتاب

إضافة إلى ما سبق من طرق توثيق كتاب المجزي للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين، فأنا أروي هذا الكتاب بعشر طرق عن مشائخي كبار علماء الزيدية في هذا العصر بطريق الإجازة وهي:

الأولى: عن السيد العلامة مفتي الجمهورية أحمد بن محمد زبارة (١٣٢٥هـ- ١٤٢١هـ - ١٩٠٧- ٢٠٠٠م)، عن العلامة علي بن أحمد السدمي (١٢٧١ ـ ١٣٦٤هـ - ١٨٥٤- ١٩٤٤م)، عن العلامة عبد الكريم عبد الله أبو طالب (١٢٢٤ ـ ١٣٠٩هـ - ١٨٠٩- ١٨٩١م)، عن العلامة إسماعيل بن أحمد الكبسي (١١٥٠ ـ ١٢٣٣هـ - ١٧٣٧- ١٨١٧م)، عن القاضي محمد بن أحمد مشحم المتوفى سنة (١١٨١هـ- ١٧٦٧م)، عن السيد صارم الدين إبراهيم بن القاسم بن محمد بن القاسم المتوفى سنة (١١٥١هـ - ١٧٣٨م)، عن القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري (١٠٠٧ ـ ١٠٧٩هـ - ١٥٩٨ -١٦٦٨ م)، عن الإمام القاسم بن محمد (٩٦٧- ١٠٢٩هـ - ١٥٥٩- ١٦١٩م).

ويروي الإمام القاسم بن محمد، عن أمير الدين بن عبد الله بن نهشل، عن أحمد بن عبد الله الوزير، عن الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين، عن الإمام محمد بن علي السراجي، عن الإمام عز الدين بن الحسن، عن الإمام المطهر بن محمد الحمزي، عن الإمام أحمد بن يحيى المرتضى، عن أخيه السيد الهادي بن يحيى، عن القاسم بن أحمد بن حميد الشهيد، عن أبيه، عن جده الشهيد حميد بن أحمد المحلي، عن الإمام عبد الله بن حمزة، عن العلامة الحسن بن محمد الرصاص، عن القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام، عن أحمد بن الحسن الكني.

ويروي الإمام المتوكل على الله شرف الدين عن السيد العلامة صارم الدين

إبراهيم بن محمد الوزير، عن العلامة عبد الله بن يحيى أبي العطايا، عن أبيه يحيى بن المهدي، عن العلامة المطهر بن محمد بن المطهر بن يحيى، عن أبيه، عن جده، عن محمد بن أحمد بن أبي الرجال، عن الإمام أحمد بن الحسين، عن الشيخ العالم أحمد بن محمد الأكوع المعروف بشعلة، عن الشيخ محي الدين محمد بن أحمد القرشي، عن القاضي جعفر بن أحمد، عن أحمد بن الحسن الكني.

ويروي أحمد بن أبي الحسن الكني، عن زيد بن الحسن البيهقي، عن علي بن محمد بن جعفر الحسني، عن محمد بن جعفر الحسني، عن المؤلف الإمام أبي طالب الهاروني.

وعن أبي الفوارس توران شاه، عن أبي علي بن آموج، عن القاضي زيد محمد، عن علي خليل، عن القاضي يوسف الخطيب، عن الإمام أبي طالب (المؤلف).

الثانية: عن السيد العلامة مفتي اليمن أحمد بن محمد بن زبارة، عن حسين بن علي العمري، عن محمد بن محمد الضفري، عن محمد بن علي الشوكاني، عن عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر (١١٣٥-١٢٠٧هـ -١٧٢٢- ١٧٩٢م)، عن أحمد بن عبد الرحمن الشامي، عن حسين بن أحمد زبارة، عن أحمد بن صالح بن أبي الرجال (١٠٢٩- ١٠٩٢هـ - ١٦١٩-١٦٨١م)، عن المؤيد بالله محمد بن القاسم، عن الإمام القاسم بن محمد به.

الثالثة: عن السيد العلامة مجد الدين بن محمد المؤيدي عَلَم الزيدية الأكبر، عن أبيه محمد بن منصور المؤيدي، عن الإمام محمد بن القاسم الحوثي، عن الإمام محمد بن عبد الله الوزير، عن أحمد بن يوسف زبارة، عن الحسين بن يوسف زبارة، عن يوسف بن الحسين زبارة، عن الحسين بن أحمد بن صالح بن أبي الرجال، عن المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم، عن الإمام القاسم بن محمد به.

الرابعة: عن السيد العلامة حمود بن عباس المؤيد ولد حفظه الله سنة (١٣٣٦هـ

١٩١٧م)، عن الشيخ عبد الواسع الواسعي، عن القاضي محمد بن عبد الله الغالبي، عن أبيه عبد الله بن علي الغالبي، عن محمد بن عبد الرب بن محمد (ولد مابين ١١٧٠-١١٨٠هـ - ١٧٥٦- ١٧٦٦م) (ولم تحدد المصادر سنة وفاته)، عن عمه إسماعيل بن محمد بن زيد، عن أبيه محمد بن زيد المتوكل، عن أبيه زيد المتوكل، عن أبيه المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم، عن الإمام القاسم بن محمد به.

الخامسة: عن السيد حمود بن عباس المؤيد، عن محمد بن علي الشرفي، عن الإمام محمد ابن القاسم الحوثي، عن الإمام محمد بن عبد الله الوزير، عن أحمد بن يوسف زبارة، عن الحسين بن يوسف زبارة، عن يوسف بن الحسين زبارة، عن الحسين بن أحمد زبارة، عن أحمد بن صالح بن أبي الرجال، عن المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم، عن الإمام القاسم بن محمد.

السادسة: عن السيد العلامة محمد بن الحسن العجري، عن السيد العلامة علي بن محمد العجري، عن السيد العلامة عبد الله بن يحيى العجري، عن الإمام المهدي محمد بن القاسم الحوثي، به.

السابعة: عن السيد العلامة محمد بن الحسن العجري، عن الوالد العلامة علي بن محمد العجري، والوالد العلامة الحسن بن عبد الله القاسمي، عن العلامة يحيى بن صلاح ستين، والعلامة عبد الله بن الحسن القاسمي، عن القاضي محمد بن علي الغالبي، عن أبيه، به.

الثامنة: عن السيد العلامة بدر الدين بن أمير الدين الحوثي، عن العلامة أحمد بن محمد القاسمي، عن الإمام الحسن بن يحيى القاسمي، عن العلامة عبد الله بن أحمد المؤيدي، عن القاضي عبد الله بن علي الغالبي، بإسناده المتقدم إلى الإمام القاسم بن محمد، به.

التاسعة: عن السيد العلامة محمد بن محمد المنصور، عن القاضي عبد الله بن

عبد الكريم الجرافي، عن حسين العمري، عن أحمد بن محمد الكبسي، عن القاضي عبد الله بن علي الغالبي به.

العاشرة: عن السيد العلامة محمد بن يحيى بن المطهر، عن الشيخ عبد الواسع الواسعي، عن القاضي العلامة حسين بن محمس المغربي، عن السيد العلامة عبد الكريم بن عبد الله أبي طالب، عن العلامة أحمد بن عبد الله بن الإمام المعروف بصاحب دار سنان، عن شيخه العلامة أحمد بن يوسف زبارة، عن أخيه العلامة الحسين بن يوسف زبارة، عن أبيه يوسف بن الحسين، عن أبيه الحسين بن أحمد زبارة، عن شيخه العلامة أحمد بن صالح بن أبي الرجال، عن شيخه الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد، وأخيه الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم بن محمد (٩٩٠- ١٠٥٤ هـ - ١٥٨٢- ١٦٤٤م)، به.

و ختاما فإن هذا هو جهدي المتواضع الذي أرجو من الله تعالى له القبول، فقد بذلت فيه ما وسعني من جهد، فإن وفقت فيه فلله تعالى الفضل و المنة، وإن كان غير ذلك فحسبي أني حاولت الوصول إلى خدمة هذا الدين عن طريق إخراج وتحقيق كتاب هام من كتب أصول الفقه الإسلامي، والله سبحانه وتعالى يثيب على القصد ويعفو عن الخطأ. فأسأله سبحانه وتعالى أن يجنبنا الزلل و يرشدنا إلى الصواب و يوفقنا إلى ما يحبه و يرضاه.

و الحمد لله رب العالمين، والصلاة و السلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، و على آله و صحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

❊ ❊

المبحث الرابع: وصف المخطوطتين

المطلب الأول: النسخة الأولى

توفر لدي نسختان من الكتاب: إحداهما كاملة الصفحات، ولا يوجد فيها إلا بعض جمل في بعض الأسطر تحتاج إلى ملئ الفراغ فيها، وربما أن تلك الهنات الصغيرة ليست من فعل المصنف، وربما أنها بفعل الناسخ. وهذه المسألة سهلة جداً. ولذلك فإن المخطوطتين اللتين بحوزتي الآن قد اخترت من بينهما المخطوطة الأولى حيث اعتمدتها أصلاً، ورمزت لها بالحرف (أ). وهذه المخطوطة هي مخطوطة (مكتبة الأحقاف) وخطها واضح، وقد كتبت خلال القرن الخامس الهجري في حياة المؤلف؛ فقد نسخت من الأم سنة (٤١٧هـ/ ١٠٢٦م) (أربعمائة وسبع عشرة) من الهجرة. وحالتها جيدة، ولا يوجد بها أي سقط، أو كشط، أو خدش، ولا يوجد على هوامشها أية ملاحظات، أو إشارات، أو تصويبات، أو أي شيء من الملاحظات التي توجد على بعض المخطوطات. ومجموع صفحاتها (٤٣٢) أربعمائة واثنان وثلاثون صفحة من القطع الكبير. وتحتوي كل صفحة منها على أربعة وثلاثين إلى سبعة وثلاثين سطراً (٣٤-٣٧)، وفي كل سطر تقريباً يوجد تسع عشرة إلى أربع وعشرين كلمة (١٩-٢٤). وإذا كانت هوامشها قد خلت من التعليقات، والتصويبات، فإنه يوجد على غلافها الخارجي ملحوظة تقول: (صار هذا الكتاب المفيد في ملك مولانا أمير المؤمنين المؤيد بالله رب العالمين، أيد الله به الحق، وأمات به بدع الباطل، وأزهق....).

وهنا يوجد تأريخ هو سنة (١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م) ألف وثلاثة وثلاثين، ولا ندري ما المقصود به، ولعله تأريخ امتلاكها من قبل المؤيد بالله الإمام محمد بن القاسم بن محمد بن علي بن الرشيد المتوفى عام (١٠٥٤هـ/ ١٦٤٤م)، وهذا

احتمال وجيه. وهنالك جُمَل أخرى على نفس الغلاف تقول: (ملك السيد علي بن حسين أو (حزون) الجنيد). ثم نص آخر يقول: (وقف السادة آل الجنيد، على طلبة العلم سنة (١٣٧٧هـ). وعليها ختم مكتبة الأحقاف.

* *

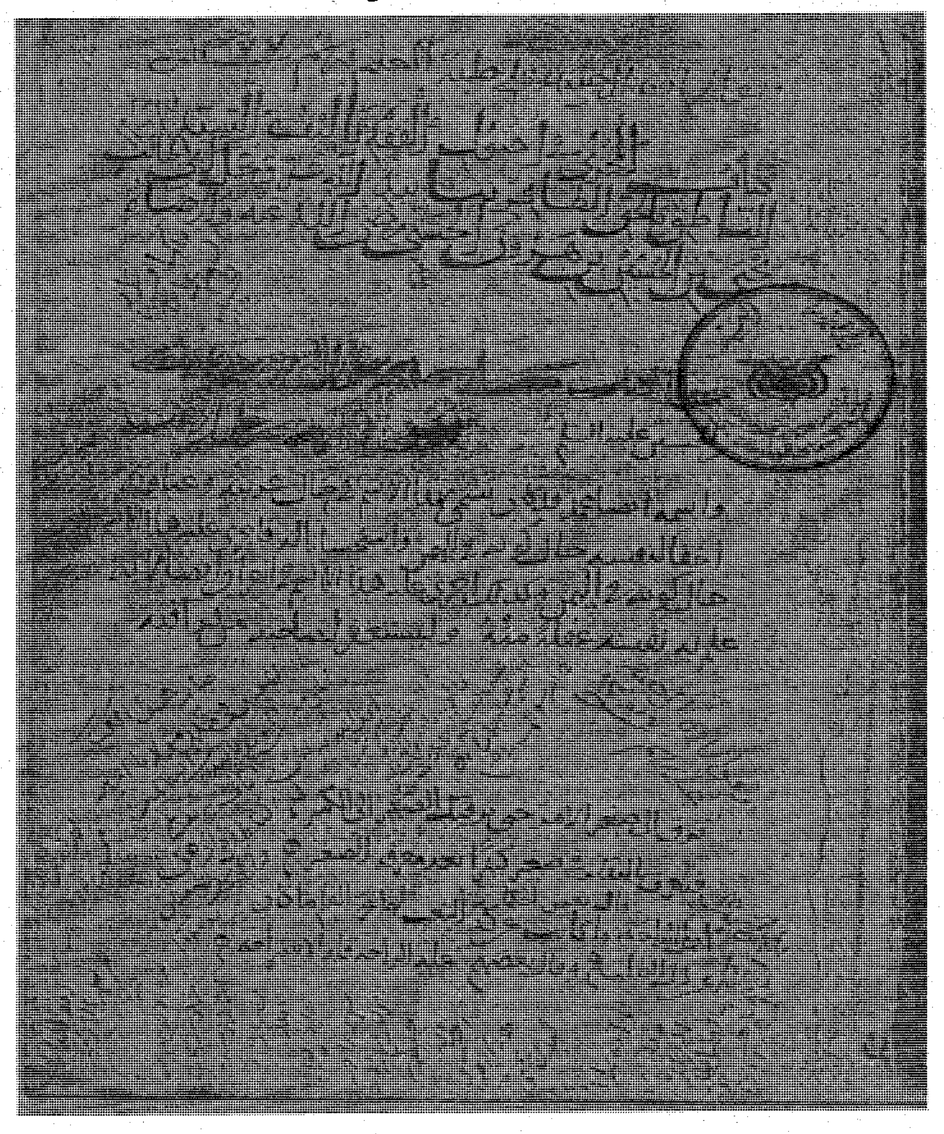
المطلب الثاني: النسخة الثانية

وهي النسخة المساعدة، وقد رمزت لها بالحرف (ب)، وهي مخطوطة مكتبة الإمام زيد بن علي، وهي مبتورة من أولها. كما أنها مبتورة من آخرها فلا يوجد على أعلى صفحاتها ولا على أية جهة من جهاتها أية إشارة لا إلى ناسخها ولا إلى مالكها. وقد خلت من هذه الفائدة كما خلت المخطوطة الأم من ذكر الناسخ وأين كان يقيم ومن كلفه بنسخها. غير أن الخط فيها حسن ومقروء. وقد فُقد من أولها مقدار أربعة وثلاثين صفحةً إلى مسألة: إختلف أهل العلم القائلون بخبر الواحد في تخصيص العموم به. وهذا النقص يبدأ من أول الكتاب كما أن البتر قد أصابها من آخرها حيث يشتمل على: الخلاف في الحظر والإباحة واستصحاب الحال؛ وما يتصل بذلك؛ وهو مقدار أربع عشرة صفحةً (١٤)، وتقع في (٣٧٩) صفحة من القطع الكبير، في كل صفحة (٢٩) سطرا غالبا، في كل سطر (١٩-٢٢) كلمة؛ لذلك فإن المعاناة بسبب هذا النقص في إحدى النسخ قد تضاعفت عليّ؛ ولقد حاولت بكل صبر وثبات التأمل؛ والإستقراء ومضاعفة الإطلاع على مصنفات أصول الفقه لمعرفة الدلالات التي تحتاج إلى بعض التوضيح والبيان؛ والحمد لله تم التغلب على عديد المشكلات في هذا الجانب حيث تمت المقارنة في يسر وسهولة ولا غرابة في ذلك فإن مشكلات التحقيق كثيرة وعسيرة خاصةً إذا لم تكن قد توفرت للباحث النسخ التي تيَسر له عمله بسهولة. غير أن سعادتي تكبر وتتسع عندما أجد أن هذا العمل العلمي قد أوشك على إعطاء ثمره يانعاً عند إخراج هذا السفر النفيس إلى حيز الوجود إن شاء الله، ومما يزيد في سعادتي أن كلا المخطوطين قد كتبا فيما يبدو من المعلومات في عصر المؤلف رحمه الله.

❊❊

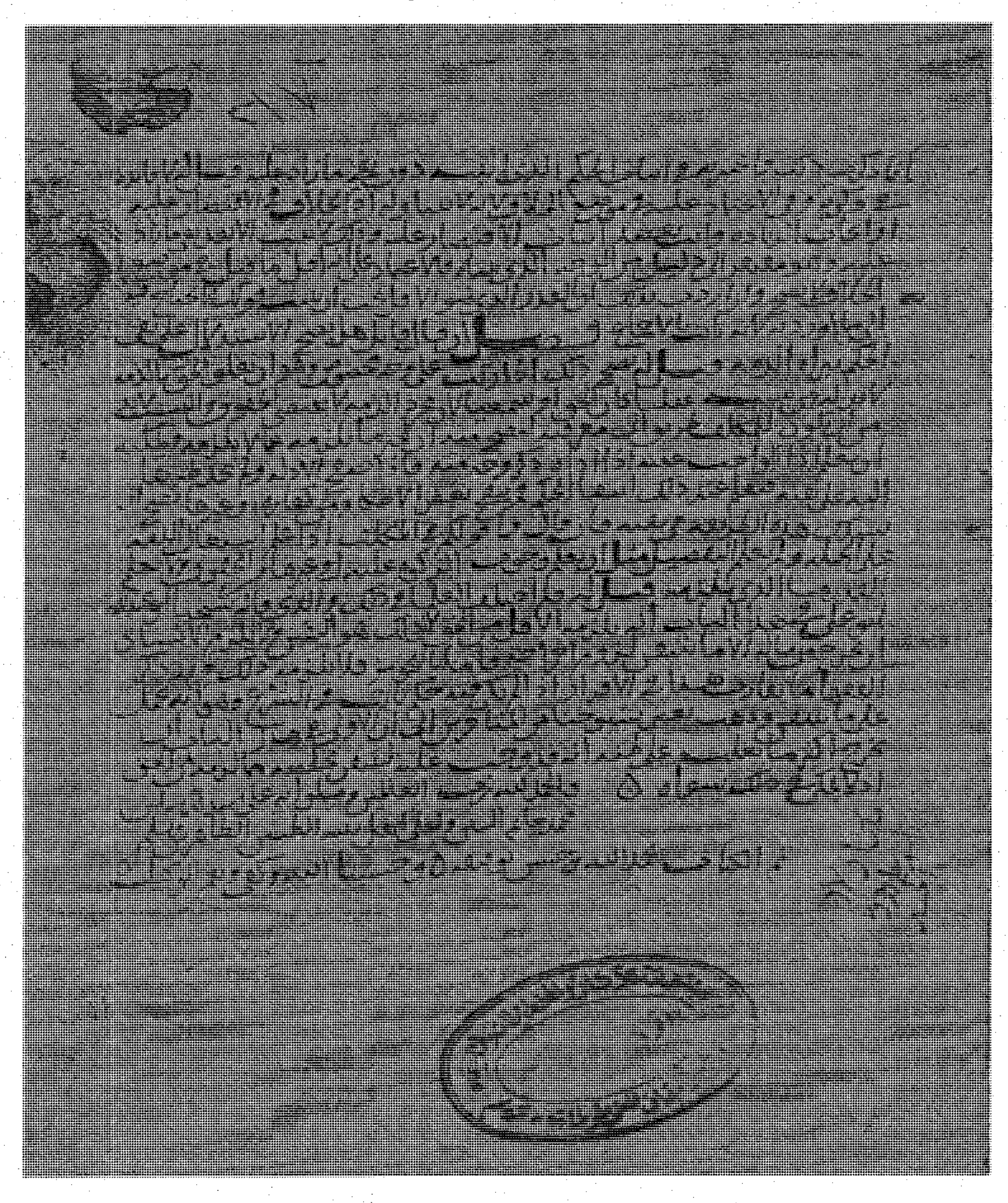
المبحث الخامس: عينات من صور المخطوطتين

صفحة الغلاف من (أ)



الصفحة الأولى من (أ)

الصفحة الأخيرة من (أ)



الصفحة (٧٩) من (ب) المبتورة

الصفحة الأخيرة من (ب) المبتورة

المراجع والمصادر

اعتمدت ما استطعت من المراجع التي لها صلة بالموضوع، من كتب أصول الفقه، والفقه، والحديث، واللغة، والتاريخ، انظرها في ثبت المراجع والمصادر آخر الكتاب.



خاتمة

بفضل من الله تعالى، وتوفيق منه – جل جلاله- فرغت من تحقيق كتاب ((المجزي في أصول الفقه)) وتصحيحه والتعليق عليه وإيضاحه وتنسيقه، وهو الموسوعة الأصولية للإمام يحيى بن الحسين بن هارون. وإن هذا الكتاب الجليل، ليعد من روافد الفكر الاسلامي، وسيضيف إلى المكتبة العربية والاسلامية إضافة نوعية في مجال الأصول والقواعد الفقهية.وهو جدير بالجهد الذي بذل فيه، وأهل لأن يُتَحمَّل العناء والمشقة في سبيل تحقيقه وإخراجه إلى الناس في أبهى حلة. ونظرا لأن حجم كتاب «المجزي للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون» المتوفى سنة (٤٢٤هـ- ١٠٣٣م) كبير جدا حيث أن مجموع صفحاته (٤٣٢) أربعمائة واثنان وثلاثون صفحة من القطع الكبير. وتحتوي كل صفحة منها على أربعة وثلاثين إلى سبعة وثلاثين سطراً (٣٤-٣٧)، وفي كل سطر تقريباً يوجد تسع عشرة إلى أربع وعشرين كلمة (١٩-٢٤)، وقد اقتصرت على تحقيق ودراسة نصف الكتاب تقريبا، من بدايته "باب الخلاف في الأوا مر" إلى نهاية باب الأخبار، وإضافة لرسالة الماجستير مأتان وخمس (٢٠٥) صفحات، والجزء الثاني من الكتاب من "باب الخلاف في الإجماع"، إلى نهاية الكتاب، "باب الخلاف في الحظر والإباحة واستصحاب الحال وبراءة الذمة وما يتصل بذلك"، ومجموع صفحاتها (٢٢٧) مائتان وسبع وعشرون صفحة لنيل درجة الدكتوراه. وإنني أرجو أن أكون بعملي هذا قد أديت بعض ما يجب علي إزاء هذا الجهبذ، خدمة للعلم وإرضاء لوجه العزيز الجليل، فإن تقديم عمل كهذا إنما يخدم في حقيقة أمره أولئك الذين يتطلعون إلى المعرفة الصافية، ويبحثون عن الحقيقة الناصعة، في ما بين سطور المخطوطات وصفحات المصنفات. وحسبي أني قد أسديت هذا العمل لطلاب العلم في

الجامعات العربية والاسلامية، وعلى وجه الخصوص الجامعات اليمنية، وفي مقدمتها جامعة صنعاء المجيدة.

ومع ما بذلت من الجهد وتحملت من الكد، فإنه قد وقعت في الكتاب هنات هيِّنات، وأخطاء – في بعض المواضع – بينات، فالنقص من طبيعة البشر، والكمال لخالق البشر، فمن ابتغاه من عامة خلقه فقد غرته نفسه، وطلب ما ليس من شأنه.

ولذلك فسأستدرك بعض ما فات، وأصوب بعض ما وقع من خطأ أو حدث عن سهو أو نسيان مستقبلا إن شاء الله، عملاً بقول الإمام الشافعي – رضي الله عنه– ((إذا رأيتم الكتاب في إلحاق وإصلاح فاشهدوا له بالصحة)) (١).

على أن عملي هذا عمل خطير، وجهد كبير لا يقدر خطورته، ولا يدرك مدى صعوبته إلا امرؤ قدر له أن يزاول مثله، أو يجهد بنحوه.

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

فإذا أضيف لخطورة العمل كثرة المشاغل، ووفرة المشاكل، وضيق الوقت، وتشتت الذهن، فإنني أستطيع أن أطمئن إلى أن إعذار الكرام على طرف الثمام.

ومهما يكن من أمر فإنني لأرجو أن تكون الأخطاء محدودة، والهفوات معدودة؛ فإن الجواد قد يكبو، وإن الصارم قد ينبو، وإن النار قد تخبو، وإن الإنسان محل النسيان، و﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (٢).

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلاً أن تعد معايبه

وبعد أن أوشكت الرحلة مع هذا العَلَم أن تصل إلى غايتها، أجد من الحق علي قبل أن تفترق بي وبه السبيل، أن أسجّل في هذه العجالة أهم **النتائج** التي توصلت إليها، وذلك من خلال النقاط الآتية:

---

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ١ / ٢٤٢.

(٢) [سورة هود/ ١١٤].

١- إن مجال الاجتهاد هو الأحكام العملية التي لم يـأتِ فيهـا نـص قـاطع مـن كتاب أو سنة، ويكون بالشـروط المعتبرة عند العلماء.

٢- إن فتح بـاب الاجتهـاد بضـوابطه وشروطـه يعـد مـن محاسـن الشـريعة الإسلامية، التي يجعلها قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، فما ضاق ذرعُها بجديد، ولا قعدت عن الوفاء بمطلب، بل كان عندها لكل مشكلة علاج، فبقيت حيّةً تساير أحوال الناس ومتطلباتهم، فلله الحمد والمنّة على شـرعه القويم، والهداية إليه.

٣- إن الـدعوة إلى قفـل بـاب الاجتهـاد في الشـريعة هـي دعـوة إلى الجمـود الفقهي، وتحجير واسع بل هو في نظـري - والله أعلـم - دعـوة للطعـن في الإسلام والنيل منه؛ لأن الزمـان إذا تقـدم وتطـوّرت وسـائله وتعقيداتـه واستجدت وقـائعُ تحتـاج إلى نظرٍ وإصـدار حكـمٍ شـرعي لهـا، ولم يقـم المسلمون بذلك؛ اتّهموا أنهم (ضد كـل جديـد)، ويحـارِبون التطـور، ولا شك أن هذا فيه خطر كبير على الإسلام وأهله.

٤- إن اختلاف الاجتهاد المؤدي إلى تغيّر الفتوى أمر سائغ لا محـذور فيـه، ولا نقيصة على المجتهد في ذلك مـا دام في إطـاره الصـحيح؛ لأن ذلـك لم يقـع بالتشهّي والهوى، وإنما وقع عن علّة تُغيّر الحكم الشـرعي، فهو في الحقيقـة اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

٥- إن المتتبع لمنهج الأئمة يجد أنهم ساروا على مـنهج واضـح في التعامـل مـع المسائل الاجتهادية، حتى دوّنت في مناهجهم المـدوّنات، وأُلفـت الكتـب، والذي يجمعهم في ذلك أنهم لا يتجاوزون نصاً شـرعياً يُبنى عليه الحكـم، فعلى المجتهد أن يقتفيَ أثر أولئك الأئمةِ الأعلام الأفذاذ، فإنهم عـن علـم وقفوا، وببصـر نافذ كفّوا.

٦- إن الاجتهاد الجماعي له أهمية كبيرة نظراً لما يطرأ على حياة الناس من أمور جدت على الساحة نتيجة للتقدم الذي طرأ على حياتهم؛ كما أنه كان معمولاً به في عصور الإسلام الأولى من خلال مبدأ المشاورة، وتبادل الرأي.

٧- إن المجامع الفقهية في الوقت الحاضر من خير ما يُمثل مبدأ الاجتهاد الجماعي، فإن جهودها مشكورة من خلال إسهامها في بحث كثير من القضايا الفقهية المستجدة التي تهم الناس، ومع ذلك فإن المؤمّل منها أكثر وأكثر مما له دور في وقاية المسلمين - بإذن الله - من مشاكل الاختلاف الذي ينتج عن اختلاف الآراء الفردية.

❋

أهم التوصيات

١- استمرار البحث والتنقيب عن مخطوطات "أصول الفقه" في مكتبات العالم المختلفة والسعي لتحقيقها وإخراجها، ولو كوّنت لجنة للبحث والمتابعة والتنسيق بين الجامعات والمراكز العلمية ودور البحث والنشر لهذا الغرض لكان هذا حسناً.

٢- من خلال بحثي في هذا الموضوع فقد وجدت بعض المخطوطات في علم "أصول الفقه" لم تحقق إلى الوقت الحاضر فأتمنى أن توجه عناية الطلبة الباحثين إلى تحقيق مثل هذه المخطوطات القيمة خدمة للدين الإسلامي الحنيف.

٣- التأكد من قدرة الطالب العلمية والذهنية لخوض غمار هذا الفن عند تسجيل رسالته العلمية في علم "أصول الفقه"، وفي هذا رحمة بالطالب أن يخوض فناً لا يحسنه، وكذلك فيه محافظة على هذا الفن أنْ يتكلم فيه من لا يتقنه فيفسد أكثر مما يصلح!.

٤- التأكيد على طباعة الرسائل العلمية الأكاديمية التي لم تطبع بعد، لكي يتمكن الباحثون من الاستفادة منها.

٥- ضرورة إعادة تحقيق بعض كتب الأصول المطبوعة التي لم تحظ بتحقيق علمي.

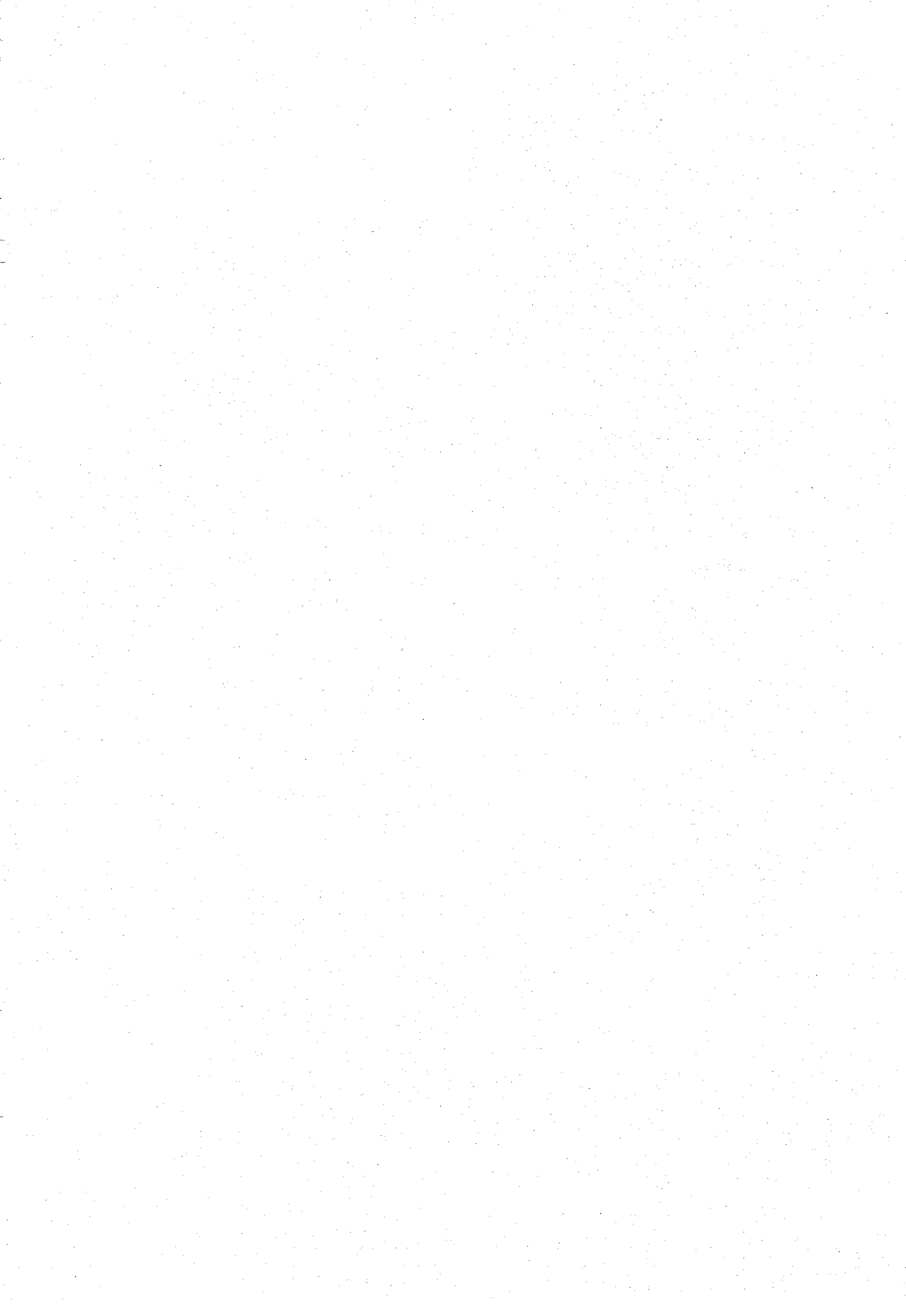
وبَعْدَ هَذَا العرض أرى من الواجب عَليّ أن أعبر بالثناء الجميل عما يكنه صدري من عرفان بالفضل لكل من مدّ إليّ يد العون في أثناء إعداد هَذِهِ الرسالة، سواء بإرشاد أو هداية لمصدر أو تشجيع أو دعاء.

فأتوجه بالشكر الجزيل إِلَى أساتذتي الأفاضل الَّذِيْنَ تفضلوا بقبول مناقشة هَذِهِ الرسالة وتقويمها، وشرفوني بالنظر فِيْهَا، فجزاهم الله عني خير الجزاء.

وختاماً فإن هَذَا هُوَ جهدي المتواضع الَّذِي أرجو من الله تَعَالَى لَهُ القبول، فَقَدْ بذلت فِيْهِ ما وسعني من جهد، فإن وفّقت فِيْهِ فلله تَعَالَى الفضل والمنة، وإنْ كَانَ غَيْر ذَلِكَ فحسبي أني حاولت الوصول إِلَى خدمة هَذَا الدين.

والرب سبحانه وتعالى يثيب عَلَى القصد ويعفو عن الخطأ؛ أساله سبحانه وتعالى أن يجنبنا الزلل ويرشدنا إِلَى الصواب ويوفقنا إِلَى ما يحبه ويرضاه.

❊ ❊ ❊



نص الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الواحد العدل، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

ذكرت – أعزك الله – أنك تحب الوقوف على أعيان مسائل الخلاف في أصول الفقه، وأن استخراجها من كتب شيوخنا المصنفة في هذا الباب يصعب عليك، لكونها في حكم المغمور فيها، من حيث كان المقصد بهذه الكتب بيان مقدمات هذا العلم وأصوله، ثم إيراد المسائل على الترتيب الصحيح في أبوابها، سواء صادفت موضع خلاف أو وفاق.

وسألتني تجريد هذه المسائل وإملائها، مقرونة بالأدلة المهذبة على صحة الصحيح منها وفساد الفاسد، وذكر شبهة المخالفين والكلام في الكشف عن بطلانها، فأجبتك إلى ذلك لما رجوته من حصول الانتفاع به، ووفور الثواب عليه، وسلكت فيه مسلك الإيجاز، مع ترك الإخلال بما تمس الحاجة إليه، على قدر الفراغ ومبلغ الاجتهاد، فإلى الله تعالى أرغب في التوفيق، ومن عنده المعونة والتسديد.

الخلاف في الأوامر(١)

مسألة: اختلف أهل العلم في لفظة الأمر، هل تقتضي بظاهرها الإيجاب أم لا؟

فذهب كثير منهم إلى أن صيغة الأمر تقتضي الإيجاب (٢)،

---

(١) ينظر مباحث الأمر في: البرهان١/ ٢٠٣، الزركشي: البحر المحيط٢/ ٣٢٤، أوائل الأصول ص٢٣٨، البدخشي-٢/ ص٣، الأنصاري: غاية الوصول:ص٦٣، الأرموي:التحصيل من المحصول: ١/ ٢٦١، الغزالي:المنخول:ص٩٨، المستصفى له:١/ ٨١، حاشية البناني:١/ ٣٦٦، حاشية العطار على جمع الجوامع:١/ ٤٦٤، أبو الحسين البصري المعتمد:١/ ٣٧، ابن قاسم العبّادي:الآيات البينات:٢/ ٢٠٣، الباجي:إحكام الفصول في أحكام الأصول:ص١٩٠، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام:٣/ ٢٦٩، أمير بادشاه:تيسير التحرير:١/ ٣٣٤، الباجي:الحدود:ص٥٢، ابن جزيء: تقريب الوصول:ص٩٣، شرح التلويح على التوضيح: لسعدالدين التفتازاني:١/ ١٥٠، أحمد بن يحيى بن المرتضى: منهاج الوصول:ص٢٤٥، صارم الدين الوزير:الفصول اللؤلؤية:الكاشف لذوي العقول:ص٢٩٩، الشوكاني:إرشاد الفحول:ص٢٤١، أحمد بن محمد الوزير:المصفى:ص٤٢٣.

(٢) قال أبو الحسين البصري: اختلف الناس في ذلك فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين وأحد قولي أبي علي إلى أنها حقيقة في الوجوب، وقال قوم: إنها حقيقة في الندب، وقال آخرون: إنها حقيقة في الاباحة، وقال أبو هاشم: إنها تقتضي الارادة فإذا قال القائل لغيره افعل أفاد ذلك أنه مريد منه الفعل، فان كان القائل لغيره افعل حكيما وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح إذا كان المقول له في دار التكليف، وجاز أن يكون واجبا، وجاز أن لا يكون واجبا، بل يكون ندبا فإذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح.المعتمد١/ ٥١.

وقال الشوكاني: اختلف أهل العلم في صيغة (افعل) وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب أو فيه مع غيره، أو في غيره، فذهب الجمهور إلى أنها حقيقة في الوجوب فقط، وصححه ابن الحاجب،

وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة [١] والشافعي [٢] رحمهما الله.

والبيضاوي، قال الرازي: وهو الحق وذكر الجويني أنه مذهب الشافعي، قيل: وهو الذي أملاه الأشعري على أصحابه. وقال أبو هاشم، وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء، وهو رواية الشافعي: أنها حقيقة في الندب وقال الأشعري والقاضي بالوقف فقيل إنهما توقفا في أنه موضوع للوجوب والندب. وقيل: توقفا بأن قالا لا ندري بما هو حقيقة فيه الاستعمال، لا في تعيين الموضوع له عنده لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب،والندب،والإباحة، والتهديد، وقيل: إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا، أصلا. وحكى السعد في(التلويح) عن الغزالي، وجماعة من المحققين أنهم ذهبوا إلى الوقف، في تعيين المعنى الموضوع له حقيقة. وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف في تعيين المعنى المراد عند وهو قول الشافعي في رواية عنه وقيل: إنها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والإباحة.

وقيل: إنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب. انظر الشوكاني إرشاد الفحول باب الأمر ١/ ٢٠١.

(١) أبو حنيفة (ت١٥٠هـ/ – ٧٦٧م)، هو إمام الأئمة أبو حنيفة (نعمان بن ثابت) إمام المذهب الحنفي، واحد الأئمة الأربعة المجتهدين عند جماعة السنة ولد بالكوفة، وتعلم ودرَّس فيها وأفتى. استدعاه المنصور العباسي لتولي القضاء في بغداد، فرفض فحبسه إلى أن مات. من آثاره (الفقه الأكبر) ومسند (أبي حنيفة)، ويقال: إنه أول من فصَّل الفقه إلى أبواب،وأقسام. وهو صاحب الإجتهاد في الفقه، والفرائض بالقياس والرأي؛ وروى فريق من المجتهدين، ونشروا مؤلفاته في عشرات المجلدات، ومن أشهر تلامذته: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن. انظر ترجمته في: طبقات خليفة (١٦٧ – ٣٢٧)، تاريخ البخاري: ٨ / ٨١، تاريخ بغداد ١٣ / ٣٢٣، ٤٢٤، الكامل في التاريخ ٥ / ٥٨٥، ٥٤٩، وفيات الاعيان ٥ / ٤١٥ – ٤٢٣، تهذيب الكمال ١٤١٤، ١٤١٧، تذكرة الحفاظ ١ / ١٦٨، العبر ١ / ٣١٤، مرآة الجنان ١ / ٣٠٩، البداية والنهاية ١٠ / ١٠٧، النجوم الزاهرة ٢ / ١٢. وغيرها.

(٢) الشافعي (توفي ٢٤٠هـ/ ٨٢٠م)، هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي، إمام أهل السنة والجماعة. ولد في غزة، ونشأ في مكة، ولازم الإمام مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة في المدينة ودرس عليه، وتوفي في مصر، وقبره معروف في قراقعها، في القاهرة بسطح جبل المقطم. للإمام الشافعي تصانيف مهمة، منها كتاب الأم، والرسالة، وكان شاعراً مجيداً وله ديوان شعري. وكتابه الأم قد صنعه في الفروع الفقهية، وقد جمعه البويطي، وقام بتبويبه الربيع بن

وذهب بعضهم إلى أنها تقتضي كون المأمور به مرادا فقط، فأما العلم بالوجوب فمفتقر إلى دلالة.

وإذا صدرت اللفظة عن الحكيم وقد علم أنه لا يريد القبيح علم أنه حسن، وكذلك إذا علم أن الله تعالى لا يريد من المكلفين المباح، علم أنه مندوب إليه، وهو أحد قولي أبي علي محمد بن عبد الوهاب [1]،

سليمان. وله المسند في الحديث، والسنن. أما الرسالة فقد خصصها كما يقال لعلم الأصول، وتوفي الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي القرشي سنة أربع ومائتين وولد في السنة التي توفي فيها أبو حنيفة.

انظر ترجمته في: مناقب الامام الشافعي وطبقات الصحابه من تاريخ الاسلام للذهبي ١ / ١، ٢٤ / ٢، الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢: ٥٦ - ٧٣، ابن النديم: الفهرست ١: ٢٠٩، ٢١٠، ابن خلكان: وفيات الاعيان ١: ٥٦٥ - ٥٦٨، ياقوت: معجم الادباء ١٧: ٢٨١ - ٣٢٧، ابن عبد البر: الانتقاء ٦٥ - ١٢١، أبو نعيم: الحلية ٩: ٦٣ - ١٦١، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ٢: ١٧٦، ١٧٧، ابن الاثير: اللباب ٢: ٥، ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب ٩: ٢٥ - ٣١، ابن الاثير: الكامل في التاريخ ٦: ١٢٢، ابن هداية طبقات الشافعية ٢، ٣ طاش كبري: مفتاح السعادة ٢: ٨٨ - ٩٤، الخوانساري: روضات الجنات ١٥٤ - ١٥٦، محمد أبو زهرة: الشافعي، حياته، عصره.

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي. نسبة إلى (جبى) -من قرى الأهواز. ينتهي نسبه إلى جده الأعلى أبان مولى عثمان بن عفان من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. كان شيخ المعتزلة في عصره. وكان فقيهاً متكلماً، زاهداً جليلاً، نبيلاً، رئيساً في المعتزلة، ومقدماً فيهم. لأبي علي مصنفات كثيرة، وكان أغلبها في علم الكلام أشهر مصنفاته "تفسير القرآن" و"متشابه القرآن". إليه تنسب الطائفة الجبائية. عليه درس أبوالحسن الأشعري قبل أن يرجع عن الاعتزال.- اشتهر بالبصرة وتوفي فيها رحمه الله سنة (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) عن (٦٨) عاما. من مصنفاته كتاب في الأصول وكتاب في الرد على ابن الراوندي والنظام. انظر ترجمته في طبقات المفسرين للداودي ٢/ ١٨٩، وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٨، شذرات الذهب ٢/ ٢٤١، الفرق بين الفرق ص١٨٣، فرق وطبقات المعتزلة ص٨٥. المنتظم ٦/ ٢٦١. واللباب ١: ٢٠٨، دائرة المعارف الاسلامية ٦: ٢٧٠ - ٢٧٤. مقالات الاسلاميين: ١ / ٢٣٦، الفرق بين الفرق: ١٦٩ ١٦٧، فهرست ابن النديم: ص ٦ من التكملة،

وقول أبي هاشم [(١)].

وحكى عن الشافعي أنه ذكر في أحكام القرآن عند ذكره الكلام في أن النكاح ليس بواجب ما يدل على أنه يذهب إلى أن الأمر بظاهره لا يقتضي الإيجاب، وإن كان أكثر أصحابه على خلاف ذلك، وفي المحصلين منهم من يذهب إليه.

واستدل من ذهب إلى أنه يقتضي الإيجاب بوجوه:

منها: أن السامع للفظة الأمر يعقل منها الوجوب، لأن المولى إذا أمر عبده بشيء عقل منه وجوب امتثال الأمر، ولذلك يستحق الذم إذا لم يفعله. ألا ترى أنه إذا قال له: اسقني ماء فلا إشكال في استحقاقه الذم على ترك ذلك.

ومنها: أن الأمر لو لم يقتض الإيجاب، لم يكن للإيجاب لفظ، لأن نهاية ما يعرّف به الآمر وجوب المأمور به على المأمور هو أن يقول له: افعل، مطلقا من غير تقييد اللفظ بشيء يُعلم منه جواز الترخص في تركه.

ومنها: أن الأمر لو لم يفد الإيجاب، لم يكن بأن يحمل على بعض ما يحتمله من

دول الاسلام: ١ / ١٨٤، الوافي بالوفيات: ٤ / ٧٤ ٧٥، البداية والنهاية: ١١ / ١٢٥، طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ٨٥ ٨٠.

(١) هو أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي البصري، من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة. أخذ عن أبيه أبي علي الجبائي حتى بلغ مرتبة عالية من العلوم والمعارف في عصره، وصار في الصف الأول من علماء المعتزلة، ومقدماً فيهم، وكان فاضلاً ورعاً زاهداً فقيهاً متكلماً، كان هو وأبوه من كبار علماء المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال وقد انفردا عن أصحابهما بمسائل مشحونة بكتب الاعتزال، ألف كتباً كثيرة منها "تفسير القرآن" و"الجامع الكبير" و"الأبواب الكبير" " قدم إلى بغداد سنة (٣١٧هـ). توفي فيها في شهر شعبان سنة (٣٢١هـ/ ٩٣٣م) عن ٧٤ عاماً رحمه الله رحمة الأبرار. ويعرف مذهبه بالجبائية أو (البهشمية) نسبة إلى كنيته (أبو هاشم).

انظر ترجمته في طبقات المفسرين للداودي ١/ ٣٠١، فرق وطبقات المعتزلة ص١٠٠، الفرق بين الفرق ص١٨٤، وفيات الأعيان ٢/ ٣٥٥، شذرات الذهب ٢/ ٢٨٩، الذهبي: سير النبلاء ١٠: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١: ٥٥، ٥٦، ابن كثير: البداية ١١: ١٧٦، ابن الجوزي: المنتظم ٦: ٢٦١.

الوجوه أولى من أن يحمل على سائرها، فكانت الحال تؤول فيه إلى أن لا يعقل منه المراد.

ومنها: أن تارك الأمر يوصف بأنه عاص [١]، ولو لم يقتض الوجوب لما صح ذلك، يدل عليه قول الشاعر:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني [٢] ....

---

(١) إن تارك المأمور به عاصٍ، بدليل قوله تعالى: (أفعصيت أمري)؟!، والعاصي يستحق النار؛ بقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جنهم)[سورة الجن:٣٢]، ولك أن تقول: لو تم هذا لكان مخالف كل أمر عاصياً، ويدخل فيه مخالفة المندوب، إذ هو مأمور به، وايضاً (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة)[سورة النور:٦٣]، هدَّد على مخالفة الأمر (والتهديد دليل الوجوب). ولنا أن نقطع بأن السيد إذا قال لعبده: حط هذا الثوب، ولو بكتابة، أو إشارة، فلم يفعل عُدَّ عاصياً، يدل على أن الأمر بصيغة (افعل) للوجوب. راجع: رفع الحاجب عن مختصر بن الحاجب:ج٢:حاشية:ص٥٤،٥٣ .وما بعدها. صفوة الإختيار:عبدالله بن حمزة:ص٥١ .منهاج الوصول للإمام المهدي:٢٥٣،٢٥٢.

(٢) أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإرادة نادما

أورده الرَّازي في المحصول، منسوباً للحباب بن المنذر، كما أورده الصفي الهندي في كتابه(الفائق). وكذلك أورده أبو يعلى في: العدة:٢/ ٢٥٢؛ وذكر أنه من قول الحباب ابن المنذر ليزيد بن المهلب؛ والراجح في ذلك أن البيت هو للشاعر (حصين) أو (حضين) بالضاد بن المنذر الرقاشي. وجاء في تاريخ الطبري أن يزيد بن المهلب حينما أراد الحجاج عزله، وهو ذو مكانة عند عبدالملك بن مروان، استشار يزيد بن حضين بن المنذر، فقال له: أقم، واعتل، فإن أمير المؤمنين حسن الرأي فيك؛ وإنما أوتيت من الحجاج، فإن أقمت ولم تعجل رجوت أن يكتب إليه أن يقر يزيد، قال يزيد: إنا أهل بيت بورك لنا في الطاعة، وأنا أكره المعصية والخلاف، ثم عزل يزيد بن المهلب، فقال الشاعر حضين هذا البيت وبعده:

فما أنا بالباكي عليك صَبَابَةً وما أنا بالدَّاعي لترجع سالما

راجع: تاريخ الطبري: حوادث سنة ٨٥هـ:٨/ ص٤٣، وفي وفيات الأعيان أنه من قول الحصين بن المنذر ليزيد بن المهلب:٦/ ٢٩٠، وكذا نسبه إليه عبد الشكور في فواتح الرحموت:١١/ ٣٧٠، وفي معجم الشعراء:ص١٩٢، وقال في فواتح الرحموت: إنه من قول عمرو بن العاص لمعاوية، وورد منسوباً لحضين بن المنذر في الحماسة للبحتري:ص٢٧٤، أما في معجم الشعراء أبدل لفظ

ومنها: أن الآمر غيره بالشيء قد قصره على المأمور به، فدل ذلك على أن العدول عنه لا يسوغ إلا بدلالة.

ومنها: أنه لو لم يكن على الوجوب لاقتضى ذلك أن يكون المأمور مخيراً بين فعله وتركه، ولفظة الأمر ليست لفظة التخيير، فدل ذلك على أنها تقتضي الإيجاب.

والذي يدل على ما ذهبنا إليه، ما ذكره أهل اللغة في حقيقة الأمر أنها قول القائل: افعل، لمن هو دونه، وفي حقيقة الدعاء والسؤال أنها هي قوله: افعل، لمن هو فوقه، فلم يفصلوا بينهما إلا بأمر خارج عنهما، وهو اختلاف رتبة المخاطَب، فدل ذلك على أن اللفظتين لا فرق بينهما في الفائدة، وأن ما يفيد ظاهر إحداهما هو الذي يفيده ظاهر الأخرى؛ لأن اللفظتين إذا اختلفت فائدتاهما، فصل بينهما فيما يرجع إليهما من اختلاف الفائدتين، كسائر الألفاظ المختلفة الفوائد، وإنما يرجع في الفصل بين اللفظتين إلى أمرٍ سوى فائدتهما متى اتفقتا في الفائدة، هذا هو العادة المعلومة عن أهل اللغة. ألا ترى أن الفعل المضارع لَمَّا لم يمكن الفصل فيه بين الحال وبين المستقبل بشيء يرجع إلى ظاهره، رجعوا إلى أمر خارج، ففصلوا بذكر التذكير والتأنيث، والحاضر والغائب، وحرف السين وسوف، وما جرى مجرى ذلك، ولما أمكن الفصل فيه بين الماضي والحال بظاهره لم يفعلوا ذلك، ولذلك فصلوا بين الاسم والفعل والخبر والاستخبار باختلاف فوائدها، وإذا ثبتت هذه الجملة، ووجدناهم لم يفصلوا بين لفظة الأمر ولفظة الدعاء إلا بأمر خارج عنهما، وهو اختلاف رتبة المخاطب، علمنا أن المستفاد من ظاهرهما أمر واحد، وأنهما لا يختلفان فيما تفيده صيغتهما. فإذا كان لفظ الدعاء والسؤال لم يقتض الإيجاب، وإنما يقتضي

(مسلوب) بـ(مغلوب)، وفي شرح الحماسة للمرزوقي:٢/ ٨١٤.وقد ورد بلفظ: أمرتك أمرا حازما.

كون ما تضمنه مرادا، فكذلك لفظ الأمر [١]، وهذا بَيِّن.

ويدل على ذلك أيضا أنه لا فصل بين قول القائل لمن هو دونه: افعل كذا وكذا، وبين قوله له: أريد أن تفعل كذا وكذا. ألا ترى أنه لا فصل بين أن يقول المولى لعبده: اسقني ماء، وبين قوله له: أريد أن تسقيني ماء، وإذا كان كذلك، وكانت إحدى اللفظتين إنما تنبي عن كون الفعل مرادا، فكذلك اللفظة الأخرى، لِمَا بيِّناه من أن المستفاد من إحداهما هو المستفاد من الأخرى.

فإن قال قائل: لو كان الأمر بظاهره لا يفيد الإيجاب، لكان الوارد منه على وجه الوجوب مجازا!!

قيل له: لا يجب ذلك، لأن الوارد منه على سبيل الإيجاب مشتمل على حقيقته التي هي اقتضاها كون الفعل مرادا، لأن الوجوب لا يُخل بكونه مرادا، وإنما يقتضي أنه مراد على صفة مخصوصة، فالحقيقة ثابتة.

والجواب عن الأول: أن السامع للأمر لا يعقل منه الوجوب بظاهره، وإنما يعقل ذلك لأمر آخر مقترن به من شاهد الحال وما يجري مجراه، فأما من مجرده فلا يعقل ذلك.

يدل على هذا أنه لو أمره بشيء يعود نفعه على المأمور دون الآمر، كقوله له: كُل واشرب، وما يجري هذا المجرى، لم يعقل منه الإيجاب، وإنما يعرف الإيجاب في الموضع الذي يعرفه، لتقدم علمه بأن الآمر يحتاج إلى ما أمره به، وأن عليه ضررا في تأخره عنه، فقد بان بأن الإيجاب لا يعقله السامع للأمر من مجرد لفظه.

والجواب عن الثاني: أن للإيجاب ألفاظاً كثيرة، وهو أن يقول: أوجبت

---

(١) هنا اختلال واضح، لأن بعده احتجاجا وعدم الوجوب، وفي (أ) إشارة نقص فوق كلمة (الأمر)، والله أعلم.

وألزمت، وإن لم تفعله استحققت الذم، وما يجري هذا المجرى.

فإن قال: أردت بها عنيته أنه لا يكون للإيجاب لفظ من لفظ الأمر، وما ذكرتموه هو سوى لفظ الأمر.

فالجواب: أنك إذا أردت هذا، فإنما ألزمت موضع الخلاف، إذ الخلاف لم يقع إلا في هذا، وهو أنا قلنا: إن لفظ الأمر بظاهره لا يفيد الإيجاب، فإنه لم يوضع له.

فإذا قلت: فمن لفظ الأمر يجب أن لا يكون لفظ الإيجاب، فإنما ألزمتنا نفس ما نقول به، وقد دللنا على صحة ذلك.

والجواب عن الثالث: أن الوجه الذي يجب حمله عليه معقول، وهو كون المأمور به مرادا فقط، وإذا ثبت أنه يفيد هذا الوجه بظاهره ويفتقر في كون غيره مرادا إلى دلالة، فقد تبين أنه يجب أن يكون محمولا على وجه مخصوص دون غيره.

والجواب عن الرابع: أن وصف الفعل بأنه معصية لا يفيد من جهة اللغة قبحه وأن تركه واجب، ولا وصفه بأنه طاعة يفيد حسنه على الإطلاق، ولم توضع لفظة المعصية في مقابلة فعل الواجب، فيدل وصف المأمور بأنه عصى أمره على أن الأمر يفيد الإيجاب.

ألا ترى أنهم يستعملون لفظة المعصية في مخالفة المشورة، فيصف المشير على الغير من لم يقبل مشورته بأنه عصاه، ويقول له: أشرت عليك بالصواب فعصيتني، ولا يدل ذلك على أن المشورة تفيد الإيجاب، وإنما يعلم قبح الفعل الذي يوصف بأنه معصية باعتبار حال الآمر، والوجه الذي وقع عليه الأمر، ولهذا نصف معصية الله تعالى بأنها قبيحة، لا لأن ترك الأمر يوجب ذلك، وهذا بيّن.

والجواب عن الخامس: أن قوله: قصره لا يخلو: من أن يريد به أنه ميّزه عن غيره، بأن أعلمه كونه مراداً من جهته.

أو يريد به أنه ألزمه ذلك إلزاما لا يسوغ له الكف عنه.

فإن أراد الأول فهو الذي نذهب إليه، وإن أراد الثاني فهو موضع الخلاف.

والجواب عن السادس: أن ما قلناه لا يقتضي أن يفيد التخيير بظاهره، لأنه إنما يقتضي كون الفعل مراداً فقط، ولا يفيد معنى زائداً، فلفظة التخيير لا بد من أن تفيد معنى زائداً على كون الفعل مراداً، وأن غيره يقوم مقامه في ذلك. فكيف يكون ما ذهبنا إليه مقتضيا لكون اللفظ مفيدا للتخيير؟!

فإن أراد السائل أن ذلك يؤول في المعنى إلى التخيير بين أن يفعله وبين أن لا يفعله، لم ينكر هذا، وإن لم يكن اللفظ بظاهره مفيدا له.

❋

مسألة: اختلف أهل العلم في أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، هل يقتضيان الإيجاب أم لا [١]؟!

فذهب الأكثرون إلى أنهما يجب حملهما على الإيجاب، وذهب بعضهم إلى أنهما يحملان على الندب، والأول هو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله [٢]،

---

(١) اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافا كبيرا: قال السبكي: الثانية أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي، وقال أبو هاشم: إنه للندب، وقيل:: للإباحة، وقيل:: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وقيل: للقدر المشترك بينهما، وقيل: مشترك بين الثلاثة، وقيل: بين الخمسة.أجمعوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وإنما الخلاف في بعضها وقد اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها أنه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه.

وقال إمام الحرمين في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد: وأما الشافعي فقد أدعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بألفاظ له من كتبه واستنبط منها مصيره إلى الوقف وهذا عدول عن سنن الإنصاف فان الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب انتهى ونقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف.قال الشيخ أبو اسحاق وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبى إسحاق يعني المروزي ببغداد.الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول ج ٢ / ص ٢٢).

وقال الآمدي: وقد اختلف الأصوليون فمنهم من قال إنه مشترك بين الكل وهو مذهب الشيعة ومنهم من قال إنه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك ومنهم من قال إنه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والفقهاء وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وهو قول الجباشي في أحد قوليه ومنهم من قال إنه حقيقة من الندب وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو أيضا منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى الإحكام للآمدي ج ٢ / ص ١٦٢).

(٢) هو الحسين بن علي، أبو عبد الله البصري الحنفي، ويظهر أن كنيته قد غلبت على اسمه، ويعرف بالجُعْل، شيخ المتكلمين، وأحد شيوخ المعتزلة وأئمة متكلميهم.وهو أحد أهم شيوخ المؤلف، وهو

وحكاه عن أبي الحسن الكرخي [1]، وعليه جماعة الفقهاء.

والثاني هو الذي ذهب إليه أبو علي، وأبو هاشم، ومن تابعهما من المتكلمين، واحتجا بما قدمنا ذكره من أن صيغة الأمر لا تقتضي الإيجاب في اللغة، وإنما تقتضي كون ما تضمنه الخطاب مرادا فقط.

قالا: فإذا كان لفظ الأمر في اللغة يقتضي ما ذكرناه، وجب أن يحمل أمر الله

شيخ القاضي عبد الجبار الذي نقل عنه كثيراً في "شرح الأصول الخمسة". أخذ الاعتزال وعلم الكلام عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذه عن أبي هاشم الجبائي، وبلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، كما لازم مجلس أبي الحسن الكرخي زمناً طويلاً. وله تصانيف كثيرة في الاعتزال والفقه والكلام، وكان مقدماً في علمي الفقه والكلام، ويملي فيهما، ويدرسهما، وصبر على شدائد الدنيا دون أن يناله منها حظ، مع زهده فيها، ومن كتبه: "شرح مختصر أبي الحسن الكرخي"، و"كتاب الأشربة"، و"تحليل نبيذ التمر"، و"كتاب تحريم المتعة"، و"جواز الصلاة بالفارسية". توفي سنة (٣٦٩هـ - ٩٧٩م). وقيل:: غير ذلك. انظر ترجمته في "الفوائد البهية ص ٦٧، الجواهر المضيئة ١/ ٢١٦، طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٤٣، الفهرست ص ٢٤٨، ٢٩٤، شذرات الذهب ٣/ ٦٨، تاريخ بغداد ٨/ ٧٣، فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٢٥، انظر شرح الأصول الخمسة لتلميذه قاضي القضاة عبد الجبار / ١٧ وهامشها، وفرق وطبقات المعتزلة/ ١١١.

(١) (٢٦٠ - ٣٤٠ هـ = ٨٧٤ - ٩٥٢ م) هو عبد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخي الحنفي، كرخ جدان المنفقة لأهل العراق، كان زاهداً ورعاً صبوراً على العسر، صواماً قواماً، وصل إلى طبقة المجتهدين، وكان شيخ الحنفية بالعراق، له مؤلفات منها: "المختصر"، و"شرح الجامع الكبير" و"شرح الجامع الصغير" و"رسالة في الأصول". جاء في كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: كان أبوالحسن الكرخي عظيم العبادة، صبورا على الفقر، عزوفا عما في أيدي الناس. توفي ليلة النصف من شعبان سنة أربعين وثلاثمائة. وعاش ثمانين سنة. "انظر ترجمته في: الفوائد البهية ص١٠٨، تاج التراجم ص٣٩، شذرات الذهب ٢/ ٣٥٨، شرح تنقيح الفصول ص١٦٢، نهاية السول ١/ ١٩٤، كشف الأسرار ٤/ ٢٤٣، فواتح الرحموت ١/ ١٢٨، تيسير التحرير ٢/ ١٤٨، الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص٣٢٥، تخريج الفروع على الأصول ص٣٥، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص٢٥٣.

ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، لأن من حق الخطاب أن يحمل على مقتضاه في اللغة حقيقة، ولا يعدل به عنه إلا بدلالة.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه [(١)]:

منها: أن الآمر بالشيء يجب أن يكون مريداً له، والمريد للشيء يجب أن يكون كارها لتركه، وهذا يقتضي كون الأمر محمولا على الوجوب، وربما قالوا: إن إرادة الشيء كراهة لتركه.

ومنها: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه.

ومنها: أن الأمر نقيض النهي، فيجب أن يقتضي ضد ما يقتضيه النهي، فإذا كان النهي يقتضي كون المنهي عنه محظوراً حراماً، وجب أن يكون الأمر يقتضي كون المأمور به واجبا.

ومنها: أن الأمر إذا احتمل الوجوب وخلافه، فالاحتياط في فعل المأمور به واجب، لأنه إن كان واجبا ففي تركه ضرر، وإن كان مندوبا إليه، فلا ضرر في فعله بل فيه نفع، فإذا كان كذلك وجب حمل الأمر على الوجوب من طريق الاحتياط، وهذه الوجوه كلها معترَضة بما نبينه.

فالجواب عن الأول: أن الآمر بالشيء وإن كان مريدا [له]، فلا يجب أن يكون كارهاً لتركه، بدلالة أن الله تعالى أمر بالنوافل وهو مريد لها، ولا يجب أن يكون كارها لتركها، وهذا يفسد أيضا قولهم: إن إرادة الشيء كراهة لتركه، ويفسد أيضا من وجهٍ آخر وهو أن معنىً واحداً لا يجوز أن يكون مستحقا لصفتين مختلفتين للذات، لا سيما إذا كان محدثا.

---

(١) المعتمد١/ ٥٨.في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: محمد بن علي الطيب.المتوفى سنة (٤٣٦هـ) تحقيق محمد حميد الله المطبعة الكاثوليكية – بيروت – (١٩٦٤م).المعهد العلمي الفرنسي- للدراسات العربية بدمشق لمعرفة هذه الوجوه والمزيد منها.

والجواب عن الثاني: أن الأمر لا يقتضي النهي لا لفظا ولا معنى، بدلالة أن لفظ الأمر في صيغته مخالف للفظ النهي، وكون المريد مريداً للشيء لا يقتضي كونه كارهاً لتركه، لما بيّناه، فقد سقط قول من يقول: إن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن تركه لفظاً أو معنى.

والجواب عن الثالث: أن النهي لا يقتضي بظاهره كون المنهي عنه محرماً، وإنما يقتضي كونه مكروهاً، كما أن الأمر يقتضي كون المأمور به مراداً، فقد اقتضى بظاهره نقيض ما يقتضيه الأمر.

فأما كون المنهي عنه محرماً، فإنما يقتضيه النهي بواسطة، وهو من حيث أن الحكيم لا ينهى إلا عن القبيح، ومن حق القبيح أن يكون محظوراً محرما، وهذا مستفاد من غير جهة اللفظ.

والجواب عن الرابع: أن ما يقتضي فعلُه الدخول في محرم لا يكون احتياطا، وحمل الأمر على الوجوب من غير دلالة يقتضي ضد الاحتياط، من حيث [أنه] لا يؤمن معه الدخول في المحرم. ألا ترى أن المأمور به إذا كان مندوباً إليه فاعتقاد كونه واجبا محرم، وكذلك العزم على إيقاعه على سبيل الوجوب محرم، وكذلك استحضار صفة الوجوب في حال الفعل محرم، وكل هذا يبين أن ما قالوه يقتضي ضد الاحتياط.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ﴾ [1]، وبقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [2]، وبقوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٦.

مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ [(١)]، وبقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [(٢)].

والجواب: عن استدلالهم بالآية الأولى: أنها أمر، وإنما اختلفنا في مقتضاه، فكيف يمكن أن يستدل بها على الوجوب.

والجواب عن الثانية: أن لفظة القضاء [(٣)] تتضمن الإيجاب، ولسنا ندفع أن ما قضى به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجب التزامه، وليس ظاهر الأمر من القضاء بسبيل.

والجواب عن الثالثة: مثل ما تقدم، لأنها لا تتضمن موضع الخلاف، إذ الخلاف هو في لفظة الأمر [(٤)] دون لفظة القضاء.

والجواب عن الآية الرابعة: أن المخالفة هي ضد المتابعة والموافقة، فإذا كانت الموافقة هي حمل الأمر على مقتضاه دون غيره، والمخالفة هو حمل الأمر على غير ما

---

(١) سورة النساء: ٦٥.

(٢) سورة النور: ٦٣.

(٣) قال الجرجاني: القضاء لغة الحكم وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد وفي اصطلاح الفقهاء القضاء تسليم مثل الواجب بالسبب، والقضاء على الغير إلزام أمر لم يكن لازما قبله، والقضاء في الخصومة هو إظهار ما هو ثابت، والقضاء يشبه الأداء هو الذي لا يكون إلا بمثل معقول بحكم الاستقراء كقضاء الصوم والصلاة لأن كل واحد منهما مثل الآخر صورة ومعنى. التعريفات ج ١ / ص ٢٢٥-٢٢٦).

(٤) الخلاف في صيغة (افعل)، والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة، فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر إلا بقرينة، كأن يقول: صلِّ لزوماً: بخلاف ألزمتك وأمرتك، وترد صيغة (افعل) لستة وعشرين معنى: الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والإرشاد، وإرادة الإمتثال، والإذن، والتأديب، والإنذار، والإمتنان، والخبر، والانعام، والتفويض. والتعجب، والتكذيب، والمشورة، والإعتبار، والإكرام، والتخيير، والتكوين، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني، والإحتقار.

اقتضاه ظاهره، واعتقاد خلاف موجبه في المأمور به، فإذا كان المأمور به مندوباً إليه، فحمله على الوجوب هو المخالفة، كما أنه إذا كان واجباً فحمله على الندب مخالفة، وإذا كان كذلك وجب أن يراعى مقتضى الأمر، ثم ترتب المخالفة والموافقة عليه، والاستدلال بظاهر الآية على موضع الخلاف لا يصح.

واعلم أن الطريقة المعتمدة عندنا في أن أوامر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم يجب حملها على الإيجاب، ما قد تقرر من إجماع الصحابة على ذلك، أن المعلوم من أحوالهم أنهم كانوا يحملون ما يرد عليهم من ظاهر الأمر عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم على الوجوب، ولا يسوغون ترك المأمور به والعدول عنه، ما لم تكن هناك قرينة تسوغ ذلك، وهذه طريقة معلومة مشهورة عنهم، ولهذا قال أبو بكر [1] في شأن أهل الردة: «لا أفرق بين ما جمع

---

(١) أبو بكر الصديق (٥١ قهـ - ١٣هـ = ٥٧٣ - ٦٣٤ م) عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي، أبو بكر: أول الخلفاء الراشدين، ثاني من آمن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الرجال بعد علي بن أبي طالب، وأحد أعاظم العرب.

ولد بمكة، ونشأ سيدا من سادات قريش، وغنيا من كبار موسريهم، وعالما بأنساب القبائل وأخبارها وسياستها، وكانت العرب تلقبه بعالم قريش. كان خطيبا لسنا، وشجاعا بطلا. حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، فلم يشربها. ثم كانت له في عصر النبوة مواقف كبيرة، فشهد الحروب، واحتمل الشدائد، وبذل الاموال. بويع بالخلافة يوم وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة(١١هـ - ٦٣٢ م)، فحارب المرتدين والممتنعين من دفع الزكاة. وافتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق.

مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف شهر، وتوفي في المدينة. له في كتب الحديث (١٤٢) حديثا. قيل: كان لقبه " الصديق: في الاسلام لتصديقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في خبر الاسراء. وأخباره كثيرة أفرد لها صاحب " أشهر مشاهير الاسلام " نحو مئة وخمسين صفحة. ومما كتب في سيرته " أبو بكر الصديق - ط " لمحمد حسين هيكل، وأبو بكر الصديق - ط " للشيخ علي الطنطاوي. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ١٠٢) والاصابة، ٤٨٠٧: الطبري تاريخ الأمم والملوك ج ٢ / ص ٥٨٩، ابن الأثير ج ٢ / ص ٤٧٥، الأخبار الطوال ص ١٣٩،

الله»[1]. يعني: الصلاة والزكاة. فثبت أنه كان يحمل ظاهر الأمر بالصلاة والزكاة على الوجوب، ولم يخالفه في ذلك أحد من الصحابة، وقد كانوا يختلفون في الحادثة، فإذا روي لهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ظاهر الأمر فيها بادروا إلى امتثال ذلك وأزالوا الخلاف، فدلت هذه الجملة على إجماعهم على أن أمر الله تعالى وأمر رسوله إذا تجردا وجب حملهما على الوجوب، ويدل على ذلك ما قد عرفنا من أحوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر أمر الله تعالى وأمر رسوله على وجوب الأحكام من غير تناكر، ولم يحك عن أحدٍ أنه دفع احتجاج مخالفه بالأمر، من حيث قال: إن الأمر لا يقتضي الوجوب، وإنما كانو يفزعون عند الاختلاف والتنازع إلى التأويل، وهذا بيِّن.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون امتثالهم لمقتضى الأمر وحمله على الوجوب لا

الاستيعاب ١٧٧٨، أسد الغابة ج ٣ / ص ٥٨٤، الإنباء في تاريخ الخلفاء ص ٤٨، الإصابة ترجمة ج ٤ / ص ٤٥٦، البدء والتاريخ ج ٦ / ص ١٩٢، تاريخ الإسلام ج ٣ / ص ١٧٧، تاريخ الخلفاء لابن زيد ص ٢٤.

(١) عن أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان أبو بكر رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب فقال عمر رضي الله عنه كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله). فقال والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقاتلتهم على منعها. أخرجه البخاري في صحيحه ج١/ ص١٨/ ح٢٥. ومسلم في صحيحه ج١/ ص٥٢/ ح٢٠. والترمذي في سننه ج٥/ ص٣/ ح٢٦٠٦. والنسائي في سننه ج٥/ ص١٥/ ح٢٤٤٣.

وأخرجه بلفظ: أن أبا بكر حين منعه الناس الزكاة أراد أن يقاتلهم، فقيل له: أليس قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا (١) مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» قال: فهذا من حقها أن لا يفرقوا بين ما جمع الله، ولو منعوني شيئا مما أقروا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاتلتهم عليه. سعيد بن منصور في سننه (ج ٦ / ص ٥٠٠).

للظاهر، ولكن لمعنى آخر، وهو تقدم علمهم بأن ذلك الباب الذي ورد فيه الأمر سبيله أن يكون المشروع منه واجباً؟!

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنا إذا علمنا من حالهم أنهم حملوه على الوجوب عند ورود الأمر، فتعلق ذلك بمعنى آخر لا يصح، كما أنه روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم سها فسجد [1]، فتعلقُ السجود بمعنى آخر لا يصح، وكما أنا إذا علمنا من حالهم أنهم كانوا يتركون القياس عند ورود النص ويرجعون إليه، فالقول بأنهم تركوه لا لأجل النص، بل لمعنى آخر لا يصح.

والثاني: أنهم لو كانوا يحملون الأمر على الوجوب لا لظاهره بل لما أشاروا إليه، وجب أن يكون هذا الوجه منقولا، لأن الدواعي كانت تدعو إلى نقل هذا الوجه، كما تدعو إلى نقل حملهم إياه على الوجوب.

فصل

إن قال قائل: الكلام في أن الأمر يحمل على الإيجاب أو على الندب فرع على الكلام في أن له صيغة يجب حمله عليها، وهذه المسألة ففيها خلاف، لأن في الناس من يذهب إلى أن الأمر لا صيغة له، وأن معرفة المراد به موقوفة على الدلالة، فهلّا قدمتم الكلام في هذا الباب الخلاف!!

---

(١) صلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - صلاة فزاد أو نقص فلما سلم وأقبل على القوم بوجهه قالوا يا رسول الله حدث فى الصلاة شئ قال وما ذاك قال صليت كذا وكذا فثنى رجله فسجد سجدتين ثم سلم وأقبل على القوم بوجهه فقال إنه لو حدث فى الصلاة شئ أنبأتكم به ولكنى بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكرونى فإذا سها أحدكم فى صلاة فليتحر الصواب فليتم عليه فإذا سلم سجد سجدتين. أخرجه مسلم (١/ ٤٠٠، رقم ٥٧٢) وابن أبى شيبة (١/ ٣٨٣، رقم ٤٤٠٢)، وأبو داود (١/ ٢٦٨، رقم ١٠٢٠)، والنسائى فى الكبرى (١/ ٢٠٤، رقم ٥٨١).

قيل له: إنما لم نقدم ذلك، لأن الخلاف في هذه المسألة حادث، وهو بمنزلة الشناد [1] الذي لا يعتد به، لأن الحال في أن الأمر له ظاهر يستفيد منه المخاطب فائدةً مَّا يتعلق بها حكم الطاعة والمعصية والمدح والذم معلومه لغة وشرعا، وإجماع أهل اللغة والشرع على ذلك قد سبق هذا الخلاف، حتى لا يحكى ذلك عن أحد منهم، والكلام فيه من جهة اللغة بَيِّن، لأن القائل إذا قال لمن هو دونه: ادخل الدار، فإنه يعقل من ظاهره ما يعقله من قوله: أريد أن تدخل الدار، ولا فصل بين من ينكر أن قوله: ادخل الدار، مفيد بظاهره، وبين من ينكر أن قوله: أريد أن تدخل الدار، مفيد بظاهره، ولا فصل بين من ينكر هذا وبين من يدعي أن قوله: زيد في الدار لا يفيد بظاهره، فيدعي أن الخبر لا ظاهر له وهذا بَيِّن.

وأما الكلام فيه من جهة الشرع فأبين، لأن علماء الشرع بأسرهم من وقت الصحابة والتابعين إلى أيامنا رجعوا إلى ظاهر أمر الله تعالى وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في معرفة الأحكام، ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في أن القول بأن شيئا من ظاهر الأمر من القرآن والسنة لا يفيد على وجه من الوجوه، ولا يستفاد من ظاهره حكم بتة مما يعظم الخطأ فيه.

فأما اعتلال من خالف في هذا بأنه لما كان يستعمل في غير معنى الأمر كالتهديد والإرشاد، وجب أن لا تكون له صيغة فبعيد، لأن استعمال اللفظ في غير ما تفيده صيغته توسعاً لا يدل على أنه لا صيغة له. ألا ترى أن لفظ الخبر يستعمل في الأمر وفي الاستفهام، ولا يدل ذلك على أن الخبر لا صيغة له، وكما أن استعمال لفظ الخبر في الأمر مجاز، كذلك يعلم أن استعمال لفظ الأمر في التهديد مجاز، لأن التهديد لا يُعقل منه إلا بقرينة، وهذا واضح.

❋

(١) كذا في (أ):. ولعلها: الثناء. والله أعلم.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر المطلق، هل يجب حمله على الفور أو على التراخي [1]؟

---

(١) قال عبد الملك الجويني: ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي فأما من قال إنها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال إنها على التراخي فلفظه مدخول فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة فالوجه أن يعبر عن المذهب الأخير المعزو إلى الشافعي والقاضي رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضي الإ متثال ولا يتعين لها وقت. البرهان في أصول الفقه ج ١ / ص١٦٩).

وقال أبو الحسين البصري: ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يقتضي- وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات وجوزا تأخير المأمور به عن أول اوقات الإمكان وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به ويحرم تأخيره عن أول أوقات الإمكان.

وحجة الأولين هي أن الأمر لو اقتضى التعجيل لكان إما أن يقتضيه بلفظة أو بفائدته ومعناه وليس يقتضيه لا بلفظة ولا بفائدته فلم يقتض الفور.

أما الدلالة على أنه لا يقتضيه بلفظه فهي أن قول القائل افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط والفعل إذا وجد في الوقت الأول أو الثاني أو الثالث كان موقعا وذلك يقتضي كون المأمور ممتثلا للامر وليس يجوز أن يكون ممتثلا للامر بفعل ما يمنع الآمر منه فجرى مجرى أن يقول الإنسان لغيره افعل في أي وقت شئت في أنه لا يوجب إيقاع الفعل في وقت متقدم. المعتمد ج ١ / ص ١١١).

وقال تقي الدين أبو البقاء: إن القول بان الأمر للفور هو رأي بعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي والقاضي أبي الطيب الطبري وأبي حامد وأبي بكر الدقاق، وهو قول الظاهرية، وبعض الحنفية. شرح الكوكب المنير ج ٣ / ص ٤٨).

وقد نسب المصنف القول به للحنفية تساهلا كما فعل الجويني والبيضاوي والفخر الرازي وغيرهم، والصواب أنه قول أبي الحسن الكرخي منهم وتبعه بعض الحنفية، وأن أكثر الحنفية يرون أن الأمر لمطلق الطلب فقط، قال ابن عبد الشكور في "مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/ ٣٨٧": "هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير كما يجوز البدار" وقال عبد العزيز البخاري في "كشف الأسرار ٢٥٤": "اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي، فذهب أكثر أصحابنا

فذهب بعضهم إلى أنه يجب أن يحمل على التعجيل والفور، وهو الذي حكاه شيخنا عن أبي الحسن الكرخي، وذكر أنه مذهب جماعة أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهم.

وذهب بعضهم إلى أنه على التراخي، وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، وعلى هذا الأصل يترتب الخلاف في مسألة الحج أنه على الفور أو على التراخي.

واحتج القائلون بأنه على الفور بوجوه:

منها: أن الأمر إذا تقرر كونه محمولاً على الإيجاب، فلو كان المأمور به لا يجب إيقاعه في الثاني من حال الأمر، لم يكن بعض الأوقات أولى من بعض في جواز تركه فيها، وهذا يخرجه عن كونه واجباً، إذ لا وقت يشار إليه إلا وتركه فيه جائز، وهذا صورة ما ليس بواجب.

ومنها: أنه لو لم يجب فعله في الثاني، لكان المأمور مخيراً بين فعله وبين فعل بدله، لأن الواجب لا يجوز تركه لا إلى بدل، ولا دليل هاهنا على ثبوت البدل، ولا يجوز إثبات بدل بلا دليل عليه، فيجب أن يكون واجبا مضيقا، وهذا يقتضي إيقاعه عقيب الأمر.

وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي، وذهب بعض أصحابنا، منهم أبو الحسن الكرخي..إلى أنه على الفور.

وانظر تحقيق المسألة في: منهاج الوصول إلى معيار العقول ٣٥٠-٣٥٢ للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى "تيسير التحرير ١/ ٣٥٦، أصول السرخسي ١/ ٢٦ن التوضيح على التنقيح ٢/ ١٨٨، المعتمد ١/ ١٢٠، الإحكام لابن حزم ١/ ٢٩٤، شرح تنقيح الفصول ص١٢٨، البرهان للجويني ١/ ٢٣١، ٢٤١، المنخول ص ١١١، الإحكام للآمدي ١/ ١٦٥، التبصرة ص٥٢، المحصول؟ ١ ق٢/ ١٨٩، المستصفى ٢/ ٩، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٨٣، نهاية السول ٢/ ٥٥، جمع الجوامع ١/ ٣٨١، العبادي على الورقات ص٨٥، مختصر البعلي ص١٠١، المسودة ص٢٤، ٢٥، التمهيد ص٨٠، إرشاد الفحول ص٩٩".

ومنها: أن الأمر قد ثبت أنه يقتضي فعلا واحداً، وأنه لا يقتضي التكرار، وأفعال العباد قد صح أنها مختصة بالأوقات لا يجوز عليها التقديم والتأخير، وأن ما يفعل منه عقيب الأمر فهو مراد، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد بالأمر هو الفعل المختص بالوقت الذي يتعقبه دون غيره.

ومنها: أنه لو لم يقتض إيقاع المأمور به في الثاني، لم يخل من أن يكون له غاية يجب إيقاعه فيها، أو لا ينتهي إلى غاية يتضيق وجوبه فيها، بل كل حال تشير إليه يجوز إيقاعه فيه ويجوز تركه، فهذا يقتضي كونه نفلا، إذ لا صورة للنفل غير هذه.

ومنها: أن ألفاظ العقود والإيقاعات كالطلاق والعتاق وغيره مما قد ثبت أنها تقتضي وقوع ما يتعلق بها من الأحكام في الثاني، فكذلك الأمر يقتضي وقوع ما يتعلق به من المأمور عقيبه.

والذي يدل على ما نذهب إليه أن الأمر إذا ورد متجرداً عن ذكر الوقت، فالمستفاد منه وجوب إيقاع المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم، إذ لا ذكر للوقت، فالأوقات فيه على سواء، وكونه واجبا لا يقتضي تخصيصه بالوقت الأول، لأن الوجوب ينقسم إلى تضييق وتوسعة، فمن حيث حصل الوجوب لا يمكن القطع على أنه مضيق فيه، وإذا كان كذلك ثبت أن المستفاد منه هو التراخي.

فإن قيل: إذا كان الواجب ينقسم قسمين: أحدهما: مضيق [1]، والآخر: موسع فيه [2]،

---

(١) أما المضيق فهو: الذي لا يتسع لغيره من جنسه كشهر رمضان فإنه لا يتسع إلا لفعله فقط. فلا يتسع للتطوع بالصيام أو قضاء رمضان آخر أو فعل صيام منذور مثلاً. شرح القواعد الفقهية ــ للزرقاء ج ١ / ص ١.

(٢) الواجب الموسع هو: ما يتسع لفعله ولفعل غيره من جنسه كوقت الصلاة. فإنه طويل يسع الصلاة نفسها ويسع صلوات غيرها. إما نوافل وإما فرائض فائته، فكل وقتٍ يتسع لأداء ما وجب فيه ويتسع لفعل غيره من جنسه فهو الوقت الموسع.
شرح القواعد الفقهية ــ للزرقاء ج ١ / ص ١.

فَلِمَ صرتم بأن تحملوا الأمر المطلق على أنه من قبيل الموسع فيه بأولى من أن تحملوه على التضييق؟!

فالجواب: أن مطلق الأمر إذا لم يقتض أكثر من الوجوب، والوجوب يمت إلى الوجهين على طريقة واحدة، لم يعقل من ظاهر الوجوب التضييق، وإنما يعلم ذلك إذا دلت الدلالة على تخصيصه بوقت معين، فإذا انتفى التضييق من حيث لا دليل عليه لم يبق إلا التراخي، فلهذا حكمنا بأن حمله على التراخي أولى.

فإن قيل: بماذا تنفصلون [1] ممن يقول لكم: فالتوسعة أيضا تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن عليها دليل وجب حمله على التضييق؟

فالجواب: أن الفصل بينهما أنا قد بيّنا أن ظاهر الأمر اقتضى إيقاع الفعل من غير أن يكون متخصصا بوقت، والتضييق يقتضي تخصيصه بوقت، فهذا يدل على وجوب حمله على التوسعة دون التضييق.

فإن قال: الوجوب يقتضي استحقاق الذم على أن لا يفعله، وهذا يفيد التضييق؟

قيل له: ليس الأمر كذلك، وإنما يفيد وجوب الفعل استحقاق الذم إذا لم يفعله، ولا ما يقوم مقامه.

فإن قيل: إذا حملتموه على التراخي وقلتم هو واجب في الأول وجوبا موسعا فيه، فلا بد إذا لم يفعله في الأول من بدل ينتقل إليه ويقيمه مقامه، لأنه متى جاز أن يُترَك من غير بدل، خرج من كونه واجباً.

والجواب: أنه لا بد من بدل يقوم مقامه، وهو العزم على فعله في المستقبل،

---

(١) كذا في (أ). ولعل الصواب: تتفصون. والله أعلم. قال في لسان العرب: " تفَصَّى الإِنسانُ إذا تخلَّص من الضيق والبلية. وتفصَّى من الشيء: تخلص".

فمتى لم يفعله ولا ما يقوم مقامه من العزم، كان مستحقاً للذم ومخلا بالواجب.

فإن قيل: إثبات هذا العزم لا دليل عليه، لأن لفظ الأمر لا يقتضيه، ولا يجوز إثبات بدل للواجب لا دليل عليه.

فالجواب: إذا لم يثبت هذا البدل إلا بدليل، فإن كان لفظ الأمر لا يدل عليه فليس يجب بطلانه من حيث لم يدل عليه لفظ الأمر إذا دل دليل سواه.

فإن قيل: فما ذلك الدليل؟

فالجواب: أنه ما تقرر في العقول والشرع من أن العزم بدل عن كل فعل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل، لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والغصوب وما يجري مجراها، فإذا ثبت أن العزم في هذه المواضع يقوم مقام الفعل عند تعذره، حكمنا بأن العزم بدل عن كل واجب يحتاج إلى بدل وليس له بدل معين، وإذا ثبت كونه في الأصول العقلية بدلا عن الواجبات، واحتيج في الواجب الموسع فيه إلى بدل، أقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها [1].

والجواب عن الأول: أن القول بأنه يجوز تأخيره عن كل وقت يشار إليه في المستقبل لا يخرجه عن كونه واجبا، لأنا لا نجيز تأخيره إلا ببدل يقوم مقامه، وهو العزم على إيقاعه في المستقبل، وما ليس بواجب فليس هذا صورته، لأنه لا يجوز تركه من غير بدل يقوم مقامه.

---

(١) قال أبو الحسين البصري: وأجاب شيوخنا فقالوا إن الواجب إذا أخر إلى بدل لم ينتقص وجوبه ولم يلحق بالنوافل والفعل إنما يجوز تأخيره عن ثاني الأمر إلى بدل هو العزم على أدائه واستدلوا على كون العزم بدلا بأن الأمر اقتضى إيجاب الفعل ولم يعين الوقت فإذا وجب الفعل في الثاني وجاز مع ذلك تأخيره عنه لم يمكن ذلك إلا مع البدل وقد أجمعوا على أن المأمور يلزمه إذا لم يفعل المأمور به في الثاني أن يعزم على أدائه فيما بعد فقد دل الدليل على وجوب العزم ولم يدل الدليل على وجوب غيره فأثبتناه دون غيره. المعتمد ج ١ / ص ١١٦.

والجواب عن الثاني: أنا نقول: إنه مخير في كل وقت بين فعله وفعل بدله، وقد دللنا على ثبوت البدل، فسقط قولهم: إن البدل لا دليل عليه.

والجواب عن الثالث: أن الأمر وإن كان يقتضي فعلا واحداً فإنه لا يقتضيه معينا، وإنما يقتضي فعلا مختصا بصورة مخصوصة غير معين في الأوقات، كما لا يتعين بالأماكن، ومتى أوقع فعلاً واحداً مختصا بالصورة التي اقتضى الأمر إيقاعه عليها في أي وقت كان فقد امتثل الواجب، كما أنه في أي مكان أوقعه فقد امتثل الواجب وأدى حق الأمر، وليس في كون ما يقع منه في الثاني مراداً ما يمنع، من كون الواقع في مستقبل الأوقات مراداً أيضا، كما أن كون ما يقع منه في مكان مراداً لا يمنع من كون ما يقع في سائر الأماكن مراداً أيضا، لأن معنى قولنا: إن الأمر يفيد فعلا واحداً، أنه يفيده مرة واحدة، وهذا حسم مادة هذه الشبهة.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكره لا يوجب كونه نفلا، لما بيّناه من أن الخروج عنه لا يجوز إلا ببدل يقوم مقامه [1]، وليس هكذا النفل، لأن تركه في كل حال من غير بدل يقوم مقامه جائز، على أنا نجوز أن ينتهي المكلف إلى غاية يتضيق وجوب الفعل عليه فيها، فإذا لم يوقعه فيها استحق الذم، وهو أن يغلب على ظنه عند بعض الأمارات التي هي موانع من الفعل كمرضٍ وغيره أنه إن لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل، كما نقوله في مسألة الحج [2].

---

(١) اشترط أكثر الحنابلة والمالكية والشافعية والجبائي وابنه من المعتزلة وجوب العزم على الفعل لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقاً، أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب كالواجب المخير أيضاً."وللمزيد من التوسع في البحث انظر: الروضة ص١٨، مختصر الطوفي ص٢١، الإحكام، الآمدي ١/ ١٠٦، القواعد والفوئد الأصولية ص٧٠، كشف الأسرار ١/ ٢٢٠".

(٢) وقال السرخسي:الأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو مؤقت بأشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج.

والجواب عن الخامس: أن ما نقوله في تلك الألفاظ التي هي ألفاظ التمليك والإيقاعات أنها تثبته شرعا، لا من حيث اقتضاه ظاهر اللفظ من طريق اللغة، لأن العقود وضعت في الشرع لتحصيل تملك المبدل بإزاء تملك البدل، فلا يتراخى أحدهما عن الآخر، وألفاظ الإيقاعات وضعت لما يتعلق بها من الأحكام، لتكون جارية مجرى العلل لها، لا لأن تلك الألفاظ تقتضيها من طريق اللغة. ألا ترى أن لفظ الطلاق هو لفظ الخبر، وكذلك لفظ العتاق، وقد استعملا في الشرع على غير هذا الوجه، وليس كذلك في الأمر، لأنا إنما نتكلم في مقتضاه من تعجيل أو تراخي من جهة اللغة، فحمل أحد الأمرين على الآخر لا يصح.

*

ثم قال أبو يوسف رحمه الله: تتعين أشهر الحج من السنة الاولى للاداء إذا تمكن منه، وقال محمد رحمه الله لا تتعين ويسعه التأخير، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه فيه روايتان: فمحمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سني العمر وهذا الوقت متكرر في عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بدليل، والتأخير عنها لا يكون تفويتا بمنزلة تأخير قضاء رمضان. وتأخير صوم الشهرين في الكفارة، فالأيام والشهور تتكرر في العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتا فكذلك الحج، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤديا للمأمور.

وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان متعين الأداء لأنه فرد في هذا الحكم لا مزاحم له، وإنما يتحقق التعارض وينعدم التعيين باعتبار المزاحمة، ولا يدري أنه هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا؟ ومعلوم أن المحتمل لا يعارض المتحقق، فإذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الاشهر متعينة للاداء فالتأخير عنها يكون تفويتا كتأخيرة الصلاة عن الوقت، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بقي حيا إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين أن الاولى لم تكن متعينة فلهذا كان مؤديا في السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الاولى في التعيين، لانه لا يتصور الاداء في وقت ماض، ولا يدري أيبقى بعد هذا أم لا؟ وهذا بخلاف الامر المطلق فبالتأخير عن أول أوقات الامكان لا يزول تمكنه من الاداء هناك، وههنا يزول تمكنه من الاداء بمضي يوم عرفة إلى أن يدرك هذااليوم من السنة الثانية ولا يدري أيدركه أم لا؟ أصول السرخسي ج ١ / ص ٢٩.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر المطلق، هل يقتضي التكرار أم لا؟

فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي إلى أنه يقتضي التكرار.

وذهب كثير من أصحاب الشافعي إلى أنه يقتضي الفعل مرة واحدة، وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، وحكى أنه مذهب جماعة من المتقدمين من فقهاء أصحاب أبي حنيفة، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم [١].

واحتج من يذهب إلى أنه يقتضي التكرار بوجوه:

منها: أنه لو كان لا يقتضي التكرار، فإنما يقتضي بظاهره إيقاع الفعل مرة واحدة، ولو كان لا يقتضي إيقاع الفعل إلا مرة واحدة، لكان لا فائدة في قولهم: افعله مرة واحدة، فلما كان هذا شائعا في الاستعمال ومفيدا، علم أنه بظاهره لا يقتضي الفعل مرة واحدة.

---

(١) هناك أقوال أخرى في المسألة، ففي قول ثالث: أن الأمر لا يقتضي التكرار، ولا يدل على المرة، ولا على التكرار، وفي قول رابع أن الأمر إن كان معلقاً بشرط اقتضى التكرار، وإن كان مطلقاً فلا يقضي التكرار، وهو اختيار المجد ابن تيمية في "المسودة ص٢٠" وفي قول خامس أنه مشترك بين التكرار والمرة، فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة، وفي قول سادس أنه على التوقف، وهو اختيار الأشعرية وإمام الحرمين والغزالي، واختلفوا في معنى الوقف، فقيل: لا يعلم أوضع للمرة هنا أو للتكرار أو لمطلق الفعل، وقيل::: لا يعلم مراد المتكلم لاشتراك الأمر بين الثلاثة، ونقل ابن الحاجب والآمدي والمجد عن إمام الحرمين أنه لا يقتضي شيئاً، ولكن كلام الجويني في "البرهان" يخالف ذلك.

"انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٧١، ١٧٢، المسودة ص٢٠، ٢١، التمهيد ص٧٨، مختصر البعلي ص١٠١، التلويح على التوضيح ٢/ ٦٩، المنخول ص١٠٨، ١١١، الإحكام للآمدي ٢/ ١٥٥، البرهان للجويني ١/ ٢٢٤، ٢٢٨، شرح تنقيح الفصول ص١٣٠، العدة ١/ ٢٦٤ وما بعدها، ٢٧٥، إرشاد الفحول ص٩٨، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٨١".

ومنها: أنه لو لم يقتض [١] التكرار لما صح ورود النسخ عليه، لأنه كان يؤدي إلى أن يكون المنهي عنه هو المأمور به، وذلك يدل على البداء.

ومنها: أنه لو كان بمجرده يقتضي الفعل مرة واحدة، لكان لا يصح ما روي عن الأقرع بن حابس [٢] أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزول وجوب الحج: «ألعامنا هذا أم لكل عام» [٣].

ومنها: أن النهي إذا كان يقتضي الكف عن الفعل على طريق الاستمرار فكذلك الأمر.

والذي يدل على ما ذهبنا إليه، أن الأمر إذا ورد بالفعل ولم يكن هناك عادة أو حال بفعل التكرار، لم يعقل منه الفعل إلا مرة واحدة. ألا ترى أن المأمور إذا أوقعه مرة واحدة كان موصوفا بأنه امتثل الأمر وخرج من حكمه، ولا يعتقد أن حاله في

---

(١) في (أ): لم يقتضي. والصواب ما أثبت.

(٢) (٠٠٠ - ١٣هـ = ٠٠٠ - ٦٥١ م) هو الاقرع بن حابس بن عقال المجاشعي الدارمي التميمي: صحابي، من سادات العرب في الجاهلية. قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وفد من بني دارم (من تميم) فأسلموا. وشهد حنينا وفتح مكة والطائف. وسكن المدينة. وكان من المؤلفة قلوبهم ورحل إلى دومة الجندل في خلافة أبي بكر. رافق خالد بن الوليد في أكثر وقائعه باليمامة وشارك في حروب العراق وأبلى فيها بلاء حسنا واستشهد بالجوزجان. وفي المؤرخين من يرى أن اسمه (فراس) وأن الأقرع لقب له، لقرع كان برأسه.

وكان حكما في الجاهلية.

انظر ترجمته في: الإصابة (١/ ٥٨)، وأسد الغابة (١/ ١٠٧)، والاستيعاب (١/ ٩٦)، والوافي بالوفيات (٩/ ٣٠٧). وتهذيب ابن عساكر ٣: ٨٦ وذيل المذيل ٣٢ وخزانة البغدادي ٣: ٣٩٧ وعيون الاثر ٢: ٢٠٥. الأعلام للزركلي ج ٢ / ص ٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ج٢/ ص٩٧٥/ ح١٣٣٧. والنسائي في سننه ج٥/ ص١١١/ ح٢٦١٩. والترمذي في سننه ج٣/ ص١٧٨/ ح٨١٤. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٩٦٣/ ح٢٨٨٥. وأبوداود في سننه ج٢/ ص١٤٠/ ح١٧٢١. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٥٥/ ح٢٣٠٤.

لزوم حكم الأمر له وبقائه عليه كحاله قبل إيقاعه، فعلم أنه بظاهره لا يقتضي التكرار. وأيضا فإن الأمر بظاهره يقتضي إيقاع الفعل فقط، ولا يقتضي أمرا زائدا، والتكرار فهو أمر زائد على إيقاع الفعل، لأنه يتضمن العدد والكثرة، وذلك يحتاج إلى دلالة زائدة، وهو كالخبر في هذا الباب. ألا ترى أن القائل إذا قال: دخل زيد الدار، لم يعقل منه التكرار.

والجواب عن الأول: أن الأمر وإن كان يقتضي الفعل مرة واحدة، لا يمتنع أن يذكر ذلك تأكيدا أو رفعا للاحتمال، فتكون فائدته ما ذكرناه دون ما توهموه، على أن مثل هذا يلزم على قولهم أيضا. ألا ترى أن القائل قد يقول: افعله أبدا، وافعله في جميع الأوقات. فيقال لهم: لو كان الأمر بظاهره يقتضي التكرار، لكان لا فائدة في هذا القول، ومهما أجابوا به عن هذا، فهو جوابنا عما ذكروه.

والجواب عن الثاني: أن الأمر إذا كان على الفور والتعجيل وعلم ذلك من حاله، فالنسخ لا يجوز أن يرد عليه، وإن كان على التراخي فلا يمتنع ورود النسخ عليه، من حيث لا يكون المأمور به معيناً مختصا بوقت معين، بل مع كونه مرة واحدة يكون أفعالا كثيرة قد خيّر المكلف فيها، فيصح أن يرد النسخ عليها.

وأما الأوامر المطلقة التي تضمنها الكتاب، فمتى ورد النسخ عليها، علم أنها كان المراد بها التكرار، فيكون حصول النسخ كقرينة يعلم بها أنها كانت على التكرار. وجملة الجواب عن السؤال أن جواز النسخ إنما يعلم من بعد أن يعلم كون الأمر على التكرار بقرينة، فكيف يصح أن يستدل بالنسخ عليه؟!

والجواب عن الثالث: أن هذا السؤال لا يدل على ما ذهبوا إليه، لأنه إنما قال ذلك من حيث رأى سائر أوامر القرآن تتكرر، فجوز أن يكون هذا متكرراً أيضا، فيسأل لإزالة الشبهة، ثم ليس هذا بأن يكون دليلا لهم بأولى من أن يكون دليلا لنا، من حيث يمكن أن يقال لهم: لو كان الأمر بظاهره يقتضي التكرار، لوجب أن

يعقل هذا السامع التكرار منه، ما لم يكن هناك دلالة مانعة عن ذلك، فكان لا فائدة في سؤاله.

والجواب عن الرابع: أن النهي من حيث اللغة يقتضي الكف مرة واحدة كالأمر، ولكن العرف اقتضى فيه وجوب الكف على طريق الاستمرار، فالتعارف هو الفاصل بينهما. ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده: سلم على فلان، لم يعقل منه امتثال المأمور به من التسليم إلا مرة واحدة، ولو قال: لا تسلم على زيد ولا تكلمه، لكان يعقل من جهة العرف أنه يريد منه الكف عن التسليم عليه على طريقة الاستمرار إلى أن يأذن له، فإذا كان التعارف قد فصل بينهما على ما بيّناه، لم يجز حمل أحدهما على الآخر.

❊

مسألة: اعلم أن كثيرا ممن يذهب إلى أن الأمر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة، يذهب إلى أنه إذا عُلِّق بشرط أو صفة، فإنه يقتضي التكرار عند تكرر الصفة المعلق بها والشرط، وهو قول بعض أصحاب الشافعي [(١)]. والصحيح عند أصحابنا: أنه لا فصل بين المطلق منه والمقيد بصفة أو شرط في أنه بظاهره لا يقتضي التكرار، وهو الذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله.

ويحتج من يذهب إلى المذهب الأول بوجوه:

منها: أن تكرر العلة إذا كان يقتضي تكرر الحكم، فكذلك الشرط يقتضي تكرره تكرر الحكم المعلق به.

ومنها: أن أوامر القرآن المعلقة بالشروط والصفات تدل على ذلك، لأن تكررها يقتضي تكرر المأمور بها، كقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [(٢)]، وقوله: و﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [(٣)]، وما يجري مجراهما من الآيات.

ومنها: أن النهي المعلق بشرط أو صفة إذا كان يقتضي وجوب الانتهاء عن الفعل عند تكررهما، فكذلك الأمر المعلق بهما.

ومنها: أن تكرر الشرط أو الصفة لو كان لا يقتضي تكرر الفعل، لوجب إذا

---

(١) وهذا قول أصحاب الإمام مالك، وقاله كثير من الحنفية والشافعية، ونقله الشيرازي في "شرح اللمع" عن أكثر الشافعية، وقال الغزالي: "وإليه صار الشافعية الفقهاء".
"انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص١٧١، التمهيد ص٧٨، شرح تنقيح الفصول ص١٢٠، البرهان للجويني ١/ ٢٢٤، ٢٢٨، تيسير التحرير ١/ ٣٥١، مختصر البعلي ص١٠، نهاية السول ٢/ ٤٢، المسودة ص٢٠، أصول السرخسي ١/ ٢٠، الإحكام للآمدي ٢/ ١٥٥، اللمع ص٨، المنخول ص١٠٨، المحصول ٢/ ٦٣، المستصفى ٢/ ٢، فواتح الرحموت ١/ ٣٨٠، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٨١، التلويح على التوضيح ٢/ ٦٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص٣١٥".

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة المائدة: ٦.

لم يمتثل المكلف الأمر في الأول وفعل المأمور به في الثاني أن يكون الفعل قضاء لا أداء، من حيث لم يتناوله الأمر الأول على هذا القول، فإذا ثبت أنه أداء، ثبت أن الأمر الأول اقتضاه.

والذي يدل على ما ذهبنا إليه: أن الأمر المطلق إذا ثبت بما قدمنا أنه يقتضي الفعل مرة واحدة، فكذلك المقيد منه بشرط أو صفة، لأن تقييده بشرط لا يقتضي أكثر من المأمور به، فسبيله أن يوقع عند حصوله، ولا يفيد ذكر الشرط أكثر من ذلك، فأما تكريره فلا يفيده لفظ الشرط بتة، وإذا صح أن مجرد الأمر لا يفيده، وذكر الشرط إنما يتضمن إيقاع الفعل عنده فقط لم يحصل هناك وجه يقتضي التكرار، فصح بما بيّناه أن مقيد الأمر كمطلقه، في أنه إنما يقتضي الفعل مرة واحدة، وعلى هذه الطريقة أجرى الفقهاء حكم الشرط. ألا ترى أن الرجل إذا وَكَّلَ غيره بتطليق امرأته إن دخلت الدار، كان له أن يطلقها بحق هذا التوكيل إذا دخلت الدار مرة واحدة، وتكرير دخول الدار منها لا يقتضي أن يكون له تكرير الطلاق عليها، فعلم أن تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا. ويدل أيضا العرف على ما ذهبنا إليه، لأن المولى إذا قال لعبده: إن دخلت السوق، أو إذا دخلت السوق فاشتر كيت وكيت، لم يعقل من ذلك امتثال المأمور به إلا مرة واحدة، ولا يمكن أحد أن يدعي أنه يعقل منه كلما دخل السوق، ولزمه بحكم الأمر الأول أن يشتري ما ذكره.

والجواب عن الأول: أن العلل إنما وجب فيها تكرار الحكم لأنها دلالة عليه، والدلالة إذا تكررت فلا بد من تكرر المدلول، وليس هكذا الشرط وما يجري مجراه، لأن مثل الشرط لا يجب أن يكون شرطا لغة ولا عرفا، لما بيناه أن الدَّخلة الثانية لا يجب أن تكون شرطا في الطلاق كالأولى، وأن الدخول الثاني إلى السوق لا يجب أن يكون شرطا في الشراء كالدخول الأول.

والجواب عن الثاني: أن تكرر المأمور به عند تكرر الشرط والصفة في أوامر القرآن لا تعلم بظاهرها، وإنما علم بدلالة مبتدأة دلت على وجوب تكررها، يبين صحة ما قلناه أن تكرر الجنابة لا يوجب تكرر التطهير، وإنما يجب ذلك إذا أراد الصلاة، ومتى لم يردها لم يلزمه أن يتطهر، فعلم أن المقتضي لوجوب التطهير ليس هو حصول الجنابة وتكررها، وهذا يبطل تعلقهم بظاهر الآية، وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ [1]، إنما يقتضي ظاهره فعل الوضوء عند القيام إلى الصلاة مرة واحدة، وإنما علم وجوب تكرره عند كل قيام بدلالة مبتدأة.

والجواب عن الثالث: أن النهي المقيد عندنا إنما يقتضي الكف عن الفعل عند حصول الشرط مرة واحدة، وحكمه مخالف لحكم النهي المطلق، فسبيل النهي المقيد في هذا الباب عندنا سبيل الأمر المطلق، يدل على صحة ما ذكرناه أن القائل إذا قال لغيره: لا تدخل بلد كذا إذا جاء الصيف، أو إذا دخل الشتاء، لم يعقل منه الانتهاء عن دخول الصيف في ذلك الوقت إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال: إذا دخلت بلد كذا فلا تسلم على زيد، وإنما كان كذلك لما بيّناه من أنه قد ثبت أن مثل الشرط لا يجب أن يكون شرطا، فقد بان الفرق في هذا الباب بين النهي المقيد والنهي المطلق، وثبت أن مقيد النهي كمطلق الأمر في هذا الباب.

والجواب عن الرابع: أنهم إن أرادوا بقولهم: إن ما يُفعل منه في الثاني يجب أن يكون قضاءً أنه لا يجب فعله إلا بدليل مبتدأ، وأن الأمر الأول لا يكفي في وجوبه فهو الذي نذهب إليه، وإن أرادوا به أنه يجب أن يسمَّى قضاء، فهذا كلام في العبارة دون المعنى، وإطلاق العبارة في موضع والامتناع منها في موضع لبعض الأغراض لا يؤثر في الأحكام.

❋

---

(١) سورة المائدة: ٦.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر المطلق، هل يتناول الكافر كما يتناول المسلم أو لا يتناوله[1]؟

فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه إلى أنه لا يتناوله.

وذهب بعضهم إلى أنه يتناوله.

وذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أنه يتناوله، وهو الذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي.

ويحتج من ذهب إلى المذهب الأول بوجوه:

منها: أن الكافر لا يصح منه فعل الشرعيات في حال الكفر، فلا يجوز أن يؤمر بها.

---

(١) اختلف علماء الإسلام هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام. كالصلاة والزكاة والصوم ونحوها عند الإمام أحمد والشافعي والأشعرية وأبي بكر الرازي والكرخي وظاهر مذهب مالك- فيما حكاه القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي-. وذلك لورود الآيات الشاملة لهم، مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾، ﴿يا عباد فاتقون﴾، ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، ﴿كتب عليكم الصيام﴾، ﴿ولله على الناس حج البيت﴾، ﴿يا بني آدم﴾، ﴿يا أولي الأبصار﴾.

"كـ" ـما أنهم مخاطبون "بالإيمان" والإسلام إجماعا لإمكان تحصيل الشرط، وهو الإيمان.

وأيضا: فقد ورد الوعيد على ذلك ومنه قوله تعالى: ﴿الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب﴾، أي: فوق عذاب الكفر. وذلك إنما هو على بقية عبادات الشرع.

وفائدة القول بأنهم مخاطبون بفروع الإسلام "كثرة عقابهم في الآخرة" لا المطالبة بفعل الفروع في الدنيا، ولا قضاء ما فات منها.

قال النووي في "شرح المهذب": اتفق أصحابنا على أن الكافر الأصلي لا تجب عليه الصلاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، والصحيح في كتب الأصول: أنه مخاطب بالفروع، كما هو مخاطب بأصل الإيمان...، قال: وليس هو مخالفا لما تقدم، لأن المراد هناك غير المراد هنا، فالمراد هناك: أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقاب الآخرة. ومرادهم في كتب الأصول: أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر. فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا، لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا. فذكروا في الأصول حكم طرف، وفي الفروع حكم الطرف الآخر.

ومنها: أن الحائض لما كان الحدث الذي هي عليه منافيا للصلاة والصوم، لم يجز أن تتعبد بهما وبما يجري مجراهما من الشرعيات.

والذي يدل على ما نذهب إليه: أن الطريق إلى العلم بأن المكلف متعبَّد بأمر من الأمور ومخاطب به، هو أن يصلح لفظ الأمر له، ويقتضي ظاهره تناوله إياه والمأمور به مما يتأتى وقوعه من جهته، وبهذا يعلم تناول الأمر للمؤمنين، فإذا كانت هذه الطريقة حاصلة في الكافر، وجب أن يحكم بكونه داخلا تحت الأمر، كما يجب أن يحكم بذلك في المؤمنين، ويدل على ذلك قول الله تعالى حكاية عن الكفار: **﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥)﴾** [1]، فدلت الآية على أن تركهم للصلاة من جملة ما عوقبوا عليه، واستحقوا به أن يسلكوا في سقر، على ما تضمنه أول الآية، ولو لم يكونوا متعبَّدين بفعلها ومخاطبين بها، لم يجز أن يعاقبوا على تركها.

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون المراد من قولهم: **﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾**، أي: لم نك في جملة أهل الصلاة والقائلين بوجوبها، ويكون معناه: أنهم لم يكونوا من المسلمين، فاستحقوا العقاب على الكفر وترك الإسلام.

فالجواب: أن هذا خِلافُ الظاهر، وحَمْلُ الآية على المجاز دون الحقيقة، لأن قول القائل: لم أكن من المصلين حقيقة تفيد أنه لم يكن ممن فعل الصلاة، فأما استعماله بمعنى أنه لم يكن في حزب المصلين وغمارهم، أو ممن يعتقد موجبها فإنه يكون مجازاً. ألا ترى أن القائل إذا قال: لم أكن من الرماة، فحقيقته تفيد أنه لم يكن ممن فعل الرمي، يدل على صحة هذا أنه لو قال: لم أكن من الرماة، ولكن كنت في غمارهم وجملتهم، أو ممن يعتقد وجوب فعله، لكان الكلام مفيدا، ولو كان ما ذكره حقيقة

---

(١) سورة المدثر: ٤٥.

لوجب أن يكون الكلام متناقضا. ويدل على ذلك حصول الإجماع على أن الكافر يحد على الزنا، ولو لم يكن متعبَّدا بتركه ومنهيا عن فعله لم يجز أن يحد على سبيل العقوبة، لأن ما لا يكون الإنسان متعبَّدا بالنهي عنه لا يجوز أن يعاقب عليه.

فإن قيل: أليس التائب يحد على الزنا لا على سبيل العقوبة؟!

فالجواب: أن الأصل في الحد أنه لا يُستحَق إلا عقوبةً، فإذا عرض ما يزيل العقاب وهو التوبة لم يمتنع أن يحد، ولو لم يكن متعبدا بتركه ومنهيا عن فعله لم يجز أن يحد على سبيل العقوبة، لأن ما لا يكون الإنسان متعبدا بالنهي عنه لا يجوز أن يعاقب عليه.

فإن قيل: أليس التائب يحد على الزنا ويقطع على السرقة وإن لم يكن مستحقا للعقوبة، فما أنكرتم من أن يكون الكافر يحد على الزنا لا على سبيل العقاب، بل على سبيل المصلحة، والكافر لم يعرض له حال يقتضي زوال العقاب وهو التوبة، فيكون الحد الذي يفعل به منقولا عن طريقة العقاب إلى طريقة المصلحة، فلو لم يكن هناك استحقاق العقاب لم يجز أن يحد، كما لا يجوز إقامة الحد على الصبي والمجنون، لما لم يكونا مستحقين للعقاب، على أنه لا خلاف في أن سبيل الكافر فيما يقام عليه من حد الزنا سبيل المصر لا سبيل التائب.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الكافر الذي لم تبلغه [1] الدعوة لا يحد على الزنا.

فالجواب: أنّا هكذا نقول فيمن يُعلم من حاله أن الدعوة لم تبلغه ولم يكن متمكنا من معرفة الشرعيات ووروِدِ التعبد بحظر الزنا بتة، وإن كان يبعد [2] عندنا

(١) في (أ): يبلغه. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الكلمة مهملة في المخطوط، ولعلها كما أثبت.

في هذا الوقت أن لا تكون الدعوة قد انتهت إلى جميع المكلفين، وقد روى عمر [(١)] رضي الله عنه أنه توقف في إقامة الحد على بعض من زنا لَمَّا ظهر منه ما دل على أنه لم يعرف تحريمه شرعا.

والجواب عن الأول: أن فعل الشرعيات يصح منه بشرط ترك الكفر والانتقال إلى الإيمان، وإذا كان متمكنا من هذا الشرط لم يمتنع تعبده بذلك، كما أن المحدث وإن كان لا يصح منه الصلاة مع قيام الحدث به، فإنه لما صح منه الانتقال عنه إلى الطهارة صح أن يتعبد بها، ولا فرق في جواز التكليف والأمر والتعبد بين أن يكون المكلف متمكنا من فعل المأمور به من غير شرط، وبين أن يكون متمكنا منه بشرط هو قادر عليه ومُخَلًّى بينه وبين فعله. ولا يمكنهم أن يرتكبوا أن المحدِث غير

---

(١) (٤٠ قهـ - ٢٣هـ = ٥٨٤ - ٦٤٤ م) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص: ثاني الخلفاء الراشدين، الصحابي الجليل، الشجاع الحازم، صاحب الفتوحات، يضرب بعدله المثل.وهو أحد العمرين اللذين كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدعو ربه أن يعز الإسلام بأحدهما.أسلم قبل الهجرة بخمس سنين.وبويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر (سنة ١٣ هـ) بعهد منه.وفي أيامه تم فتح الشام والعراق، وافتتحت القدس والمدائن ومصر والجزيرة.حتى قيل: انتصب في مدته اثنا عشر ألف منبر في الاسلام.وهو أول من وضع للعرب التاريخ الهجري، واتخذ بيت مال المسلمين، وأمر ببناء البصرة والكوفة فبنيتا.وكان علي بن أبي طالب مستشاره حتى قال: لولا علي لهلك عمر.وقال: لا أبقاني الله لمعضلة لم يكن لها أبو الحسن.له في كتب الحديث (٥٣٧) حديثا.لقبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالفاروق، وكناه بأبي حفص.قتله أبو لؤلؤة فيروز الفارسي (غلام المغيرة بن شعبة) غيلة، وهو في صلاة الصبح.وعاش بعد الطعنة ثلاث ليال.أفرد رفيق محمود خليل العظم صاحب " أشهر مشاهير الإسلام - ط " نحو ثلاث مئة صفحة، لترجمته.ولعباس محمود العقاد " عبقرية عمر - ط " ولمحمد حسين هيكل " الفاروق عمر - ط " ابن الأثير ٣: ١٩ والطبري ١: ١٨٧ - ٢١٧ ثم ٢: ٢ - ٨٢، واليعقوبي ٢: ١١٧ والإصابة: الترجمة ٥٧٣٨.والبدء والتاريخ ٥: ٨٨ و ١٦٧، تاريخ الخلفاء: ص ١٠٨، صفة الصفوة: ١ / ٢٦٨، تاريخ المدينة المنورة: ٢ / ٦٥٤ ط جده، مروج الذهب: ٢ / ٣١٣.الرياض النضرة: ١ / ٢٧٢ - ٢٧٦ ترجمة عمر.

مأمور بالصلاة، لأنه مخالف دين المسلمين، ولأنه يوجب أن يكون المضطجع الصحيح الجسم غير مأمور بالصلاة وكذلك القاعد، ويؤدي إلى أن يكون المصلي في حال القيام غير مأمور بأن يركع، وأن يكون في حال الركوع غير مأمور بأن يسجد، وهذا مما لا يقول به أحد من فقهاء المسلمين.

والجواب عن الثاني: أن الكافر متمكن من معرفة ما كلف من الشرعيات، وواجد لسبيل تمييزه من غيره، بشرط أن ينظر فيما كلف النظر فيه من صحة الإسلام والشرائع، ولا فرق في جواز التكليف بين أن يكون المكلف عارفا بما كلف، وبين أن يكون متمكنا من معرفته على الشرط الذي ذكرناه، أو جاريا مجرى المتمكن منه، ولو لم يكن الأمر على ما ذكرنا لما صح التكليف أصلا، لأن المكلف لا يعلم أنه يبقى إلى الوقت الثاني والثالث، ولا يقطع على صحة الفعل منه في المستقبل بتة، فكان يجب أن لا يعلم تناول الأمر له ووجوب فعل المأمور به عليه، فإذا صح أن يعلم وجوب الفعل عليه، بشرط أن يبقى إلى الوقت الذي يمكنه فعله ويتمكن منه، فكذلك يصح أن يكلف الفعل بشرط أن ينظر فيه فيعرفه ويميزه من غيره.

والجواب عن الثالث: أن الحال التي عليها الحائض وهو الحدث المنافي للصلاة والصوم هي غير متمكنة من إزالتها عن نفسها والانتقال عنها إلى خلافها، فلا يجوز أن يقال: إنها تكلف الفعل بشرط أن تنتقل عن الحال المنافية له، وليس هكذا الكافر، فإنه متمكن من الانتقال عما هو عليه من الكفر المنافي لفعل الشرعيات، فسبيله في هذا الباب سبيل المحدث الذي جاز كونه متعبَّدا بالصلاة على ما بيناه دون الحائض.

❊

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر إذا ورد عقيب حظر متقدم عليه ما مقتضاه[١].

فذهب أكثر الفقهاء من تكلم في أصول الفقه من الفقهاء إلى أنه يقتضي الإباحة، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾[٢]، وما جرى مجرى ذلك.

وذهب شيوخنا ومن يحصل من الفقهاء إلى أن فائدة الأمر بظاهره لا تتغير بتقدم الحظر، وإن من حقه أن يحمل على ما يفيده ظاهره من إيجاب أو ندب، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

منها: أن الأمر إذا ورد بعد الحظر، فإنه يفيد إطلاق المحظور، وإطلاق ذلك إباحة.

ومنها: أنه لو لم يحمل على الإباحة، لكان لا طريق إلى العلم بمجرد إطلاق المحظور الذي هو الإباحة.

---

(١) اختلف علماء الاسلام في: الأمر يعد الحظر م لا؟ فذهب إلى ذلك الشافعي وبعض المالكية ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب والآمدي والطوفي وغيرهم.
ويرى الطوفي أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة من حيث العرف لا اللغة لأنه في اللغة يقتضي الوجوب وهو ما أيده الكمال بن الهمام وابن عبد الشكور وقالا: "إن الإباحة في عرف الشرع".
وللتوسع في المسألة انظر: مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/ ٩١ نهاية السول ٢/ ٤٠ جمع الجوامع ١/ ٣٧٨ فتح الرحموت ١/ ٣٧٩ تيسير التحرير ٢/ ٣٤٥ كشف الأسرار ١/ ١٢٠، ١٢١ التوضيح على التنقيح ٢/ ٦٢ المعتمد ١/ ٨٢ الإحكام للآمدي ٢/ ١٧٨ التبصرة ص ٣٨ المنخول ص ١٣١ البرهان للجويني ١/ ٢٦٣ أصول السرخسي ١/ ١٩ شرح تنقيح الفصول ص ١٣٨، ١٣٩ المسودة ص ١٦ مختصر الطوفي ص ٨٦ نزهة الخاطر ٢/ ٧٦ اللمع ص ٨ المستصفى ١/ ٤٣٥ الروضة ٢/ ١٩٨ العدة ١/ ٢٥٦ التمهيد ص ٧٤ القواعد والفوائد الأصولية ص ١٦٥ مختصر البعلي ص ٩٩ مباحث الكتاب ص ١٢٣".

(٢) سورة المائدة: ١.

ومنها: أن الأمر بعد الحظر لم يرد في القرآن إلا بمعنى الإباحة.

والدليل على صحة القول الثاني: أن الإيجاب إذا كان قد عقل من الأمر بظاهره وصيغته إذا كان مبتدأ لم يتقدمه حظر، فكذلك حكمه إذا تقدمه الحظر، لأن الظاهر لا يتغير والحظر لا يؤثر فيه.

فإن قال قائل: لسنا نسلم أن المبتدأ من الأمر يعقل منه الإيجاب أو الندب بظاهره فقط، بل لظاهره ولأنه لم يتقدمه الحظر!!

قيل له: ليس هذا سؤال من يذهب إلى أن الأمر له ظاهر، ويجعل تقدم الحظر كالمؤثر فيه والمانع من حمله على ظاهره، على أن من يدعي الفرق من جهة اللغة بين قول القائل لعبده: قدّم الطعام وقد تقدم قوله: لا تقدم، وبين أن يقول ذلك ولم يتقدم النهي فيما يفيده قوله: قدم الطعام؛ فقد ادعا ما يعلم خلافه ضرورة.

فإن قال: لِمَ قلتم: إنه لا فصل بين أن يتقدمه حظر وبين أن لا يتقدمه، وهل الخلاف إلا فيه؟!

قيل له: لأن الظاهر إذا كان دلالة الإيجاب لم تتغير دلالته بما لا يؤثر في كونه دلالة، وتقدم الحظر لا يؤثر فيه.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟

قيل له: لأن ما يؤثر في الخطاب يجب أن يكون له تعلق به، بأن يكون مفيدا بعض [1] ما يفيده الخطاب من إثبات أو نفي، كالاستثناء والتخصيص والشرط، وتقدم الحظر لا يفيد المنع من الوجوب، بل يجوز بأن ينتقل من الحظر إلى الإيجاب.

فإن قال: لم لا يجوز أن يجري تقدم الحظر مجرى التخصيص والاستثناء والشرط؟!

(١) الكلمتان غير واضحتين في (أ)، ولعلهما كما أثبت، والله أعلم.

قيل له: إنما صح تأثير الشرط والتخصيص والاستثناء في العموم [1]، لأنه

---

(١) مخصصات العموم عند الجمهور قسمان: متصلة، ومنفصلة. فالمتصلة هي:

١- الاستثناء: وهو إخراج بعض الجملة عنها بصيغ خاصة. وأهم صيغه: إلا، وسوى، وغير، وخلا، وعدا، وحاشا، ولكن. ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٧٠) ﴾ [الفرقان٦٨-٧٠]. فلفظ: (من يفعل ذلك) عام؛ لأن (من) الشرطية من صيغ العموم. وقوله: (إلا من تاب) أخرج من عموم الآية التائبين.

٢- الشرط: ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم: «تجدون الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» (أخرجه البخاري(٣/ ١٢٨٨)). فقوله: «خيارهم في الجاهلية» عام؛ لأنه مفرد مضاف إلى معرفة يشمل كل من كان خيارا في الجاهلية. وقوله: «إذا فقهوا» أخرج من لم يتفقه في الدين، فإنه لا يكون خيارا بعد الإسلام، وإن كان خيارا في الجاهلية.

٣- الصفة: ويقصد بها كل معنى يميز بعض المسميات، فيشمل ما يسميه النحويون نعتا أو حالا أو ظرفا أو جارا ومجرورا، أو غير ذلك. مثال التخصيص بالصفة: قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٥) ﴾ [النساء٢٥]. فقوله: (من فتياتكم) عام؛ لأنه جمع مضاف إلى معرفة فيشمل كل الإماء. وقوله: (المؤمنات)، صفة خصصت من يجوز نكاحهن من الإماء بالمؤمنات.

٤- الغاية: وهي نهاية الشيء ومنقطعه. ولها لفظان: حتى، إلى. ومثال التخصيص بالغاية: قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢)﴾ [البقرة٢٢٢]. فقوله: (لا تقربوهن) نهي، فيمكن أن يؤخذ منه العموم؛ لأن النهي يقتضي الدوام والاستمرار كما سبق، فيكون المعنى: لا يكن منكم قربان لهن، فتكون الصيغة هي النكرة في سياق النهي. وقوله: (حتى يطهرن)، تخصيص للعموم المستفاد من النهي، فيخرج من عمومه ما بعد الطهر. وفي قوله: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ

يمنع من مقتضاه وينافيه، وتقدم الحظر لا يمنع من الوجوب من بعد ولا ينافيه. ألا ترى أن الخطاب لو ورد بحظر الصيد في حال الإحرام، وبوجوب الاصطياد إذا حل منه، حتى يقول: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ﴾ (١) فقد أوجبت عليكم الاصطياد، لكان لا يتنافى ذلك.

فإن قال: لو لم يحمل هذا الأمر على الإباحة، لكان لا عبارة عن إطلاق الحظر؟

قيل له: عن ذلك عبارات، وهو أن يقول: ذلك مباح، أو حسن فعله، أو جائز. ألا ترى أنه تعالى لو قال: فإذا حللتم فالصيد لكم مباح، لكان لا إشكال في أنه أبلغ في الدلالة على الإباحة من قوله: ﴿فَاصْطَادُواْ﴾ (٢).

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون الأمر غاية للحظر؟

قيل له: غاية الحظر زوال سببه لا الأمر.

فإن قال: فمن أين عقل الإباحة، من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا﴾ (٣)، ومن قوله: فـ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾ (٤)؟!

يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢)﴾ [البقرة٢٢٢]، مثال للتخصيص بالشرط؛ فإن الآية تدل على أن الوطء لا يباح إلا بعد الغسل؛ إذ هو المراد بالتطهر. وهذا تخصيص للمخصص الأول وهو الغاية، فإن الغاية دلت على أنه بعد الطهر يجوز الوطء، والشرط دل على أن الوطء لا يجوز إلا بعد الطهر والتطهر الذي هو الاغتسال، وقد خالف في هذا الأخير الحنفية، فأجازوا الوطء بعد الطهر وإن لم تغتسل.

٥- البدل: ومثال التخصيص به: قوله تعالى: ﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٩٧)﴾ [آل عمران٩٧]، فقوله: (على الناس)، عام يشمل كل الناس، وقوله: من استطاع بدل وهو مخصص لعموم الناس فلا يجب الحج إلا على المستطيع.

(١) جزء من آية.

(٢) جزء من آية.

(٣) سورة الجمعة: ١٠.

(٤) سورة المائدة:١.

قيل له: الأصل في هذا الباب أنّا إذا علمنا أن الفعل مباح في الأصل وليس بواجب عقلا أو شرعا، وعلمنا أن الحظر ورد على الإباحة لسبب عارض وعلمنا زوال السبب، علمنا أنه عاد إلى الإباحة، واستدللنا بهذا على أن الأمر الوارد من بعد المراد به الإباحة، وقد علمنا أن الانتشار في الأرض لطلب المصالح مباح، وأن المنع لأجل الصلاة، فإذا زال سبب المنع حكمنا بأنه على الإباحة، وإذا كان الفعل في الأصل واجبا ثم نهي عنه وحظر لسبب، لكنا لا نعلم عند ورود الأمر به وقد زال سبب الحظر أنه على الإباحة، بل كان يجب حمله على الإيجاب الذي هو مقتضى الظاهر. ألا ترى أنّا إذا علمنا أن الصلاة من قيام واجبة، وورد الحظر للمريض من الصلاة قائما ثم ورد الأمر بذلك عند الصحة، لكان الواجب حمل الأمر على الإيجاب دون الإباحة، وكذلك المباح إذا جوزنا تغيره إلى الوجوب لعارض، لم يعقل الإباحة عند الأمر.

والجواب عن الأول: أنّا لا نسلم أن الأمر بعد الحظر يقتضي إطلاق الحظر فقط، بل نقول: إنه يقتضي إطلاقه إلى إيجاب.

والجواب عن الثاني: أنّا قد بيّنا كيفية الطريق إلى معرفة الإباحة.

والجواب عن الثالث: أن الوجود لا يمنع من خلاف ما وجد، وهذا بمنزلة قول من يقول: إن العموم لا يفيد الاستغراق إذ [1] لم يوجد عموم غير مخصوص، والله الموفق للصواب.

❊

---

(١) في (أ): إذا. والصواب ما أثبت.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير كالكفارات الثلاث، هل يكون جميعها واجبا على التخيير، أو يكون الواجب منها واحدا لا بعينه؟!

فذهب أكثر الفقهاء إلى أن الواجب من الكفارات الثلاث واحدة لا بعينها.

وذهب أبو علي: وأبو هاشم: ومن تابعهما إلى أن الثلاث واجبة على التخيير.

واحتج المخالفون بوجوه:

منها: أن الكفارات الثلاث [1] لو كانت واجبة على التخيير، لوجب أن يكون

---

(١) اختلف العلماء هل يأمر الله بإيجاب أشياء على طريق التخيير وذلك نحو الكفارات الثلاث، نحو قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

قال أبو الحسين البصري: وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد لا بعينه، وقال بعضهم: إن الواجب منها واحدة وأنها تتعين بالفعل. وذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إلى إن الكل واجبة على التخيير. ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منهما؛ لتساويهما في وجه الوجوب. ومعنى إيجاب الله إياها هو أنه أراد كل واحدة منها وكره ترك أجمعها ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى وعرفنا ذلك. فان كان الفقهاء هذا أرادوا وهو الأشبه بكلامهم فالمسألة وفاق! وكل سؤال يتوجه علينا فهو يتوجه عليهم يلزمنا وإياهم الانفصال عنه! وإن قالوا: بل الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى. المعتمد ج ١ / ص ٧٩)

يدل على ما قلناه قول الله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

وقد أجمع أهل اللغة أن أو للتخيير والواو للجمع فلو قلنا إن جميع الكفارات الثلاث واجبة لم يبق فرق بين أو وبين الواو مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما. ولمزيد من التوسع في المسألة راجع: لمعتمد ج ١ / ص ٧٩)، المسودة ص٨١، شرح العضد ٢/ ٢، تيسير التحرير ٢/ ٢١٨، المحلي على جمع الجوامع ١/ ١٨١، الإحكام، الآمدي ١/ ١١٤، التمهيد ص١٥، المدخل إلى مذهب أحمد ص٦٢، القواعد والفوائد الأصولية ص٦٩.

المكفر قد أوجب عليه أن يعتق عبيد الدنيا كلهم، على وجه يكون مخيرا فيهم، من حيث علم أن أي واحد منهم أعتقه أجزاه، فإذا كان هذا فاسدا، علم أن الوجوب لا يتناول الكل على سبيل التخيير، وإنما يتناول واحداً لا بعينه. وكذلك القول في الطعام والكسوة.

ومنها: أن التخيير مما يقتضي في المعنى أن يكون الواجب واحدة لا بعينها، من حيث علم أن أية واحدة منها فعل أجزت وإن لم يفعل الآخرتين، ومتى ترك واحدة منها مع ترك الآخرتين لم يجز، فهذا يجري [1] على أن ينص الله تعالى على أن الواجب منها واحدة لا بعينها.

ومنها: أن الثلاث لو كفر بها لكان الواجب منها واحدا، فإذا كان الواجب منها واحدا بعد الفعل فكذلك قبل الفعل، لأن الفعل لا يغير حال الوجوب.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه وفساد القول بأن الواجب منها واحدة لا بعينها، أن الأمر لو كان كذلك لما جاز حصول الإجماع على أن المكفر متى أتى بأية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب، وفي حصول الإجماع على ذلك دلالة على أن الوجوب متناول لها على التخيير.

فإن قيل: إنما جاز حصول الإجماع على ذلك لأن الواجب منها عندنا هو الذي يفعل، وتعين لنا وجوبه بالفعل.

فالجواب: أن الواجب عليه إذا كان واحدا منها غير معين فمن أين أنه لا يختار سواه حتى يتعين الواجب بفعله، ولا سبيل له إلى العلم وتمييزه عن غيره، وهل هذا إلا كقول من يجوّز أن يكلف الله تعالى تصديق نبي دون متنبىء من غير عَلَم ينصبه للنبي ويجعله طريقا للمكلف إلى الفصل به بينه وبين المتنبىء، ويقول: ينكشف

---

(١) في (أ): يجزي. ولعل الصواب ما أثبت. ويكون المعنى: فهذا يكون كأن ينص الله.

بحصول التصديق لأحدهما من المكلف أنه نبي دون الآخر، وهذا ظاهر الفساد، ويلزم عليه أيضا ما يقول مُوَيْس [1] من أن العالم يجوز أن يؤمر بأن يفتي بما يخطر بباله من غير اجتهاد يستعمله، وأصل ينظر فيه، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لا يفتي إلا بما هو صواب، فإذا كان هذا فاسدا عندنا وعند مخالفينا في هذه المسألة، من حيث كانت الدلالة على بطلانه ظاهرة وكذلك ما قالوه.

وأيضا فإنه لو كان الواجب منها واحدة لا بعينها، لوجب أن يبين الله تعالى ذلك الواجب للمكلف، ويمكنه من معرفته والتمييز بينه وبين غيره، لأن إيجاب ما لا سبيل للمكلف إلى العلم به أو بسببه، والتمييز بينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: إنما جاز ذلك لأن أية واحدة منها فعلها فهي الواجب.

فالجواب: أنّا قد بيّنا أن تكليف ما يجري هذا المجرى لا يحسن، لأن ذلك بمنزلة أن يقول: صدّق من شئت فإنك لا تصدّق إلا نبيا، أو افعل ما شئت فإنك لا تفعل إلا واجبا، وهذا ظاهر الفساد.

وأيضا فإنه لو كان الواجب منها واحدة لا بعينها، لوجب أن يكون حكم ما سواها حكم رابعة في أن فعلها يكون تركا للواجب، ولو كان كذلك لوجب أن يجعل للمكفر طريق إلى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره، ليتميز له الواجب من تركه.

وأيضا فإنه لو كان الواجب منها واحدة، لما جاز وقوع الإجماع على أن المكفر الذي فعل واحدة منها لو كان فعل غيرها بدلا منها؛ لكان سبيله سبيل المفعول في الإجزاء وكون المكفر مؤديا للواجب.

---

(١) هو مويس بن عمران بفتح الواو وبعدها ياء ساكنة معجمة باثنتين من تحتها، أحد المتكلمين، من علماء المعتزلة، تنسب إليه أقوال مستغربة في عصره.

فإن قيل: إنما جاز أن يجمعوا على هذا، لأن غير الواجب قد ينوب مناب الواجب في باب الإجزاء، كالوضوء المفعول قبل الوقت، فإنه ينوب مناب المفعول منه في الوقت، وإن كان غير واجب.

فالجواب: أنهم كما أجمعوا على أن غير المفعول من الثلاث ينوب مناب المفعول في الإجزاء، فقد أجمعوا أيضا على أنه كان ينوب منابه في الوجوب على وجه لا فصل بينها في كونه واجبا، وليس هكذا الوضوء قبل الوقت وبعده.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو: من أن يكون في معنى، أو في عبارة.

ونحن نكشف الكلام في الخلاف الذي يتعلق بالمعنى، لأن هذا هو المقصود بالمسألة، ومتى انكشف ذلك كان الخلاف في العبارة غير معتد به.

والأصل في هذا الباب أنه كما لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن فعلا من الأفعال بعينه متى فعله المكلف كان صلاحه في الدين متعلقا به، ومتى تركه بعينه كان ذلك مفسدة في الدين، فكذلك لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فعلا آخر يقوم مقامه في هذا الباب، حتى أنه متى فعل واحدا منها وترك الآخر بفعل صاحبه حصلت المصلحة، ومتى تركها جميعا كان ذلك مفسدة. يبين صحة هذا ما قد عرفناه ضرورة في الشاهد أن الإنسان يعلم أن صلاح ولده - فيما يريده منه، من اختلافه إلى المكتب والحرص على التعلم - يتعلق بأن يعطيه دينارا، وأنه متى لم يعطه ذلك كان مفسدة له وصارفا إياه مما يريده منه، فكذلك لا يمتنع أن يعلم أنه إن أعطاه ثوبا يقوم مقام هذا الدينار، فأيهما أعطاه دون الآخر حصل الصلاح، ومتى ترك كل واحد منهما مع الآخر كان ذلك مفسدة، وإذا كان الحال على ما وصفنا كان مخيرا بين إعطائه أيهما كان من دينار أو ثوب، ولا يصح أن يقال: إن الواجب عليه إعطاء أحدهما دون الآخر، لأن كل واحد منهما بمثابة الآخر في وجه الوجوب. وإذا ثبتت هذه الجملة فالقديم سبحانه متى كان عنده حال المكلف في فعلين على ما وصفنا، وجب أن

يأمره بهما جميعا على التخيير، ولم يجز أن يقتصر به على إيجاب أحدهما عليه دون الآخر.

فإن قيل: ولِمَ لا يجوز ذلك وكل واحدٍ منهما إذا أمره به دون الآخر فقد أمره بما فيه مصلحته؟

فالجواب: أن ذلك لا يجوز لِمَا بيناه، وهو أن كل واحد منهما إذا كان قد شارك الآخر في الوجه الذي اقتضى إيجابه، فما اقتضى إيجاب أحدهما يقتضي إيجاب الآخر، وكما لا يجوز إذا كان الواجب فعلا معينا أن لا يوجبه، لحصول علة الإيجاب فيه، فكذلك الفعلان إذا اشتركا في هذه العلة. وأيضا فإن الاقتصار على تكليف أحدهما دون الآخر يجري مجرى التلبيس، من حيث يوهم ذلك جواز اعتقاد الإباحة في الآخر، وأنه لا يختص بصفة الوجوب، من حيث تقرر في العقول إباحة ما لا يدخل تحت التكليف.

فإن قيل: أليس من قولكم أن فعلين من مقدور القديم تعالى إذا اشتركا في كونهما مصلحة، فالقديم تعالى مخير في فعل أيهما أراد، فكذلك لِمَ لا يجوز أن يكون مخيرا في إيجاب أيهما أراد على المكلف؟!

فالجواب: أن العلة فيما سألتم عنه أن فعلين من مقدوره إذا كان كل واحد منهما ينوب مناب الآخر في كونه مصلحة، فمتى فعل أحدهما كان فعل الآخر عبثا، فلا بد من القول بأنه تعالى يفعل واحدا منهما، وليس هكذا ما قلناه، لأنه تعالى إذا أوجبهما على المكلف على سبيل التخيير، فليس هناك ما يمكن وصفه بأنه عبث.

وإذا صحت هذه الجملة فالمخالف لنا في المسألة إن كان يخالف من حيث لا يجوز تساوي فعلين في باب المصلحة فقد دللنا عليه، وإن كان يخالف في أن الواجب فيهما متى تساويا فيها أن يؤمر بهما جميعا على سبيل التخيير، ولا يجوز أن يقتصر بالمكلف على الأمر بأحدهما دون الآخر فقد دللنا عليه، وهذا يكشف موضع

الخلاف فيما يتعلق بالمعنى، فإن سَلَّم ما بيناه وخالف في العبارة من حيث يقول: إني أختار أن لا أعبر عنها بأنها واجبة على التخيير، وإنما أعبر بالوجوب عن واحدة منها لا بعينها، لم يقدح هذا الخلاف في المعنى وسهل الخطب فيه، ويكون الذي يبقى علينا في المسألة أن نبيّن له أن كل واحدة منها إذا كان قد حصل لها حكم الوجوب، فالامتناع من إجراء هذه العبارة على جميعها لا وجه له.

فإن قيل: لو جاز تخيير الله تعالى بين فعلين مختلفين في الإيجاب، لجاز ذلك في مثلين.

فالجواب: أنه لو صح في المثلين أن يتميز أحدهما عن الآخر للمكلف حتى يصح تخييره فيهما كما صح ذلك في المختلفين لجاز ذلك فيهما، وإنما يمتنع ذلك من حيث لا يتميّز أحدهما للمكلف عن الآخر.

والجواب عن الأول: أن العلة فيما ذكروه هي تعذر تمكن المكفر من عبيد الدنيا كلهم، والتخيير في التكليف إنما يصح بين فعلين يجريان مجرى واحدا في تمكن المكلف منهما، وكذلك القول في التخيير في أفعال كثيرة.

فأما التخيير في فعلين أو في أفعال يتأتى بعضها ويتعذر سائرها فلا يصح، لهذا يشرط فيما يُخير فيه المكلف أن يكونا فعلين أو أكثر منهما، وأن يكون وقتهما واحدا، وأن يكونا مشتركين في تمكن المكلف منهما ومن معرفتهما، فأما ما يقوله الفقهاء من أن المكفر يخير بين العبد الذي يملكه وبين ما لا يملكه، لأنهم إنما يقولون ذلك من حيث يجرون من لا يملكه وهو متمكن من تملكه مجرى من تملكه، ولهذا لا يقال: إنه مخير بين عتق من يملكه وبين عتق من لا يملكه ممن هو بالصين، أو ما يجري مجراه من البلدان.

والجواب عن الثاني: أن الأمر الوارد بالتخيير في الثلاث لا يقتضي إيجاب واحدة، بل يقتضي أن يكون الوجوب قد تناول جميعها، وما ذكروه من جواز الاقتصار على واحدة منها دون الآخرتين، وامتناع ترك كل واحدة منها مع ترك

الآخرتين لا يزيل حكم الوجوب عن جميعها، بل يؤكد ذلك، وإنما يزيل حكم التضييق والجمع. ولولا ذلك لما قلنا إنها واجبة على سبيل التخيير دون الجمع. وقولهم إن هذا يجري مجرى أن ينص الله تعالى على أن الواجب منها واحد فبعيد، لأن الأمر بجميعها يقتضي إيجاب كل واحد منها، وهذا ينافي أن ينص الله على أن الواجب منها واحد، لأن هذا النص (يمتنع من الله، وكل واحدة منها) [1] منزلتها منزلة الأخرى في الوجوب والإجزاء.

والجواب عن الثالث: أن بعد الفعل لا توصف واحدة منها بأنها واجبة على سبيل الإضافة إلى المكلف، لأنَّ ما فعله المكلف فقد خرج من كونه واجبا عليه، إذ لو لم يكن كذلك لما خرج المكلف من لزوم الواجب له أبدا، وهذا لا يصح في التكليف.

فإن قيل: لسنا نعني به أن الواجب منها على سبيل الإضافة إلى المكلف يكون واحدا، وإنما نعني أن المستحق للوصف بأنه واجب من جملتها على سبيل الإطلاق لا بد من أن يكون واحدا.

والجواب: أن كلامنا إنما هو في وجود ما يتعلق به التكليف، فأما ما خرج من تعلق التكليف به فلا فائدة في الكلام في أنه يستحق الوصف بالوجوب أو لا يستحقه، لأنه يكون كلاماً فيما لا يؤثر في الأحكام.

فإن قيل: هو من باب الأحكام، لأنه كلام في أن ما يستحق عليه ثواب الواجب منها ما هو.

فالجواب: أن هذا من الكلام في أحكام الآخرة دون أحكام التكليف، وهو خارج مما نحن بسبيله، إذ لم يكلف معرفة ذلك.

❊

---

(١) مابين القوسين مطموس في نهاية الصفحة من (أ). ولعلها كما أثبت.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر المؤقت بوقت يفضل عن المأمور به كالأمر بصلاة الظهر، هل يتعلق الوجوب بأول الوقت أو بآخره؟

فذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه إلى أن وجوب الظهر يتعلق بآخر الوقت، ثم يختلفون فمنهم من يقول: إن فعله في أول الوقت نفل يجزي عن الواجب.

ومنهم من يقول: إنه واجب موقوف.

وقد حكي عن أبي الحسن الكرخي أنه واجب موقوف، وحكي عنه أنه نفل.

وحكي أيضا أنه واجب موسع فيه، وإن كان لا يثبت له بدلا على ما يقوله [1].

وذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أن الوجوب يتعلق بأول الوقت، وإن جاز أن يؤخر من غير بدل.

والذي يذهب إليه أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما أن فعله واجب في أول الوقت، موسع فيه ومضيق في آخره، وأن المصلي مخير في أول الوقت بين الفعل وبين العزم عليه إلى آخر الوقت [2].

---

(١) للحنفية رأيان، فقال بعض الحنفية العراقيين: ليس كل الوقت وقتاً للواجب بل آخره، فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض.وقال أكثر الحنفية: إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت لأدائه، وأن سبب الوجوب هو الجزء الأول من الوقت إن اتصل به الأداء، وإلا انتقل إلى ما يليه، وإلا تعين الجزء الأخير."ولمزيد من التوسع في البحث انظر: فواتح الرحموت ١/ ٧٣، ٧٤، تيسير التحرير ٢/ ١٨٩، التوضيح على التنقيح ٢/ ٢٠٥، أصول السرخسي ١/ ٣٠، ٣٢، ٣٣، كشف الأسرار ١/ ٢١٥، ٢١٩، وانظر: الإحكام، للآمدي ١/ ١٠٥، المدخل إلى مذهب إحمد ص٦٠، نهاية السول ١/ ١١٤، شرح تنقيح الفصول ص١٥٠، شرح تنقيح الفصول ص١٥٠".

(٢) اشترط أكثر الحنابلة والمالكية والشافعية والجبائي وابنه من المعتزلة وجوب العزم على بدل الفعل لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقاً، أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب كالواجب المخير

ويحتج من يذهب إلى كونه نفلا بأنه لا خلاف في أن المصلي له أن يفعل الصلاة في أول الوقت وله أن لا يفعلها، وهذا صورة النفل، ويزعمون أن إثبات بدل له لا يصح، لأنه لا دليل عليه.

قالوا: وكونه مجزيا عن الفرض لا يمنع من كونه نفلا، لأن النفل قد يجزي عن الفرض في الأصول.

ومن يذهب إلى القول بالوقف فإنه يحتج بأنه لا خلاف في أن الظهر واجب على الجملة وليس بنفل، ولا خلاف في أن تأخيره عن أول الوقت لا يُستحق عليه الذم ولا يحصل به الإثم، وإنما يأثم الإنسان ويستحق الذم بأن لا يفعله في آخر الوقت، وهذا يوجب أن لا يستقر له حكم الوجوب إلا في آخره، فوجب أن يحكم بأنه في الأول واجب مراعى وموقوف، فإذا جاء آخر الوقت والإنسان على الصفة التي يَلزمه معها فعله استقر وجوبه، وعلم أنه كان واجبا عليه، وأن الخطاب توجه إليه.

قالوا: ولا يمتنع في الفعل أن يكون واجبا مراعى من حيث يتعلق بغيره، فإن ضامه غيره حكم بوجوبه، وإلا لم يحكم. وهذا كالجزء الأول الذي يفعله المصلي من الصلاة، فإنه لا يوصف بأنه واجب على الإطلاق، وإنما يراعى اتصاله بباقي أجزاء صلاته، فإن اتصل بمجموعها وكملت الصلاة حكم حينئذ بوجوبه، فإن لم يضامه الباقي منها لم يحكم بذلك.

أيضاً."انظر: الروضة ص١٨، مختصر الطوفي ص٢١، الإحكام، الآمدي ١/ ١٠٦، القواعد والفوائد الأصولية ص٧٠، كشف الأسرار ١/ ٢٢٠".

ولم يشترط العزم على الفعل أبو الخطاب ومجد الدين بن تيمية من الحنابلة، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، والإمام الرازي وأتباعه وابن السبكي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، "انظر: المدخل إلى مذهب أحمد ص٦٠، الإحكام، الآمدي ١/ ١٠٥، نهاية السول ١/ ١١٢، مناهج العقول ١/ ١٠٩، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/ ٢٤١، حاشية البناني: ١/ ١٨٨، فواتح الرحموت ١/ ٤٧، المسودة ٢٨، المجموع، للنووي ٣/ ٤٩".الفصول اللؤلؤية / ١٣٩.

ويحتج القائلون بأن الوجوب يتعلق بأوله على الوجه الذي حكيناه عن أكثر أصحاب الشافعي: بأن الفعل قد ثبت وجوبه بالإجماع، وثبت أن أول الوقت مضروب له كآخره، فلا وجه للقول بأنه ليس بواجب فيه، كما لا يصح أن يقال: إنه ليس بواجب في آخره، إذ لا فرق بين الوقتين في كون كل واحد منهما وقتا له. قالوا: وجواز تأخيره إلى آخر الوقت لا يوجب أن يصير نفلا في الأول، لأن الفرق بينه وبين النفل ظاهر، إذ النفل لا ينتهي إلى وقت متى لم يفعله فيه حصل الإثم، وهذا ينتهي إلى وقت متى لم يفعل فيه استحق عليه الذم وحصل فيه الإثم، وهو آخر الوقت.

والدليل على ما نذهب إليه: أن فعل الظهر قد ثبت أنه واجب بالإجماع، إذ لا خلاف في أن الظهر واجب وفرض ومكتوبة، وثبت أن أول وقته كآخره، في كونه مضروبا له، فتعليق الوجوب بأحدهما دون الآخر لا يصح، إذ لا فصل بين من يعلقه بآخره دون أوله، وبين من يعلقه بأوله دون آخره، وإذا ثبت هذا وقد أجمعوا على أن تأخيره إلى الوقت الثاني جائز، فلا بد من القول بأنه واجب موسع فيه، وقد بيّنا فيما تقدم أن الواجب الموسع فيه لا بد من أن يكون المكلف مخيرا بين فعله وبين الانتقال عنه إلى البدل، لأن الواجب لا يجوز تركه والكف عنه لا إلى بدل، وبيّنا أن ما يجري هذا المجرى من الواجبات التي لم يثبت لها أبدال شرعية، فلا بد من أن يكون بدلها العزم.

ويدل على ذلك أيضا أنه إذا ثبت أن البدل لا بد منه بما بيناه، وثبت أن غير العزم لا يجوز أن يكون بدلا له، صح كون العزم بدلا بدلالة الإجماع.

فقد بان بهذه الجملة أن فعل الظهر واجب في أول الوقت مخير فيه، وأنه واجب مضيق في آخره، وسقط بما بيناه قول من يقول: إن البدل لا دليل عليه.

ويدل على ما ذهبنا إليه أيضا ورود السنة به، لأن أخبار تعليم الأوقات دلت

على أن وجوب الصلاة لا يتخصص بأحد الوقتين دون الآخر، وهو ما روي من أن الوقت فيما بين هذين بعد ذكر أوله وآخره [١].

فأما ما يدل على فساد قول من يذهب إلى أنه في أول الوقت نفل، فهو ما بيناه من حصول الإجماع على أن الظهر واجب وفرض، وأيضا فإن قولهم يؤدي إلى أن الظهر مختلف فبعضه فرض وبعضه نفل، وهذا خلاف الإجماع.

وأيضا فإن الدلالة قد دلت على أن الصلاة مفتقرة إلى النية، وأن نية الفرض لا بد من أن تكون متميزة عن نية النفل، وأجمعوا على أن الظهر كله لا يجب أن تختلف النية فيه، وأن أداء جميعها بنية واحدة جائزة، وإذا ثبت هذان الوجهان، صح بهذا الإجماع أن شيئا من الظهر لا يجوز أن يكون نفلا. وأيضا فقد ثبت أن الأحكام المفتقرة إلى النية، فإن النية المطابقة للفعل تؤكد صحتها، ولا يجوز أن تكون مؤثرة في فسادها، فلو كان ما يفعل من الصلاة في أول الوقت نفلا، لكانت مضامةُ نيةِ النفل له تؤكد صحته ولا تفسده، وفي إجماعنا على أن أداء الظهر بنية النفل تفسده وتمنع من إجزائه، دلالة على أنه ليس بنفل.

---

(١) عَنْ رَسُولِ اللهِّ -صلى الله عليه وآله وسلم- أَنَّهُ أَتَاهُ سائل يسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئا - قال - فأقام الفجر حين انشق الفجر والناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضا ثم أمره فأقام بالظهر حين زالت الشمس والقائل يقول قد انتصف النهار وهو كان أعلم منهم ثم أمره فأقام بالعصر والشمس مرتفعة ثم أمره فأقام بالمغرب حين وقعت الشمس ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق ثم أخر الفجر من الغد حتى انصرف منها والقائل يقول قد طلعت الشمس أو كادت ثم أخر الظهر حتى كان قريبا من وقت العصر بالأمس ثم أخر العصر حتى انصرف منها والقائل يقول قد احمرت الشمس ثم أخر المغرب حتى كان عند سقوط الشفق ثم أخر العشاء حتى كان ثلث الليل الأول ثم أصبح فدعا السائل فقال «الوقت بين هذين»..صحيح مسلم ج ٢ / ص ١٠٦ .سنن أبى داود ج ١ / ص ١٥٠ .مسند أحمد ج ١٧ / ص ٣٥٠ .سنن النسائي ج ١ / ص ٢٦٠ .سنن الترمذي ج ١ / ص ٢٨٦.

فإن قيل: قد علمنا أن الزكاة واجبة كالصلاة، ولم يمنع ذلك من القول بأن أداءها قبل الحول يجزي عن الواجب [1]، فما الذي ينكر أن يكون حكم الصلاة حكمها، وكل ما ألزمتمونا في صلاة الظهر يلزمكم مثله في الزكاة.

فالجواب: أن الفقهاء في سبب وجوب الزكاة على قولين:

أحدهما: أن سبب وجوبها هو حصول النصاب [2] فقط، وأن حول الحول شرط في تضييقه، ويجرون ذلك مجرى أجل الدين، وهو قول جماعة من فقهاء البصرة، ويحكى عن ابن علية [3]. فعلى هذا القول يسقط السؤال، لأن المأخوذ منها قبل الحول يكون واجبا.

والقول الثاني: أن أحد سببي وجوبها انقضاء الحول.

والجواب عن السؤال على هذا القول أن الفرق بين الصلاة والزكاة في هذا الباب ظاهرة، لأن وجوب الزكاة لا يتعلق بفعل لرب المال بتة، وإذا لم يكن هناك فعل متعبَّد به، فكيف يعتبر في ذلك الوجوب والنفل؟!!

يدل على صحة هذا أن حصول الواجب منها يصح، من دون فعل يحصل من

---

(١) يجوز بإجماع الفقهاء تعجيل إخراج الزكاة قبل حلول أجلها، لا خلاف في ذلك.

(٢) النصاب هو: النِصابُ من المال: القَدَر الذي تجبْ فيه الزكاة إذا بلغَه، نحو مائتي درهم، وخمسٍ من الإبل. الصحاح في اللغة ج ٢ / ص ٢١١.

(٣) هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي بالولاء. أبو البشر، المعروف بابن علية، وهي أمه وكان يكره أن يدعا بها. ولد سنة (١١٠هـ)، وتوفي سنة (١٩٣هـ)، أصله من الكوفة وأقام بالبصرة وكان فيها ناظر الصدقات. كان من أكابر حفاظ الحديث وحدث عنه كبار المحدثين. ولاه الرشيد قضاء بغداد فكتب إليه عبد الله بن المبارك يلومه بقبوله القضاء فطلب من الرشيد إعفاءه فأعفاه. انظر ترجمته في تاريخ بغداد ٦/ ٢٢٩/ طبقات الحنابلة ١/ ٩٩، تهذيب التهذيب ١/ ٢٧٥، ميزان الإعتدال ١/ ٢١٦.

رب المال على وجه. ألا ترى أن الساعي متى أَخَذَ الواجب من ماله وهو نائم أو ساهي أو غائب، كان ذلك مجزيا، ولهذا لا يعتبر رضاه فيما يؤخذ من ذلك، وإنما المأخوذ عليه في هذا الباب أن يوطن نفسه على ما يؤخذ منه ويرضى به، ويصير المأخوذ في حكم الزكاة الواجبة المؤداة من جهته مما يجري هذا المجرى منه، لا بفعل يفعله في المال، وليس هكذا الصلاة فإنها فعل يتعلق به، ويحتاج إلى إيقاعها على شروط مخصوصة ونية مخصوصة، فيصح أن يعتبر حالها في أنها فرض أو نفل. وأيضا فإن الصلاة لما لم يصح فيها النيابة، لم يمتنع أن لا يقوم نفلها مقام واجبها.

فإن قيل: إذا جاز في فعل واحد أن يكون أوله نفلا وآخره فرضا، كالدخول في إحرام الحج، فلِمَ لا يجوز ما قلناه في الصلاة، وهو أن يكون المفعول منها في أول الوقت نفلا وفي آخره فرضاً، لأن مثل هذا إذا جاز في فعل واحدٍ، ففي فعلين يجب أن يكون أَجْوَزَ.

والجواب: أن ما ذكرتموه هو دليلنا، لأن ابتداء الدخول في الإحرام لَمَّا حصل له حكم النفل من حيث كان الإنسان مخيرا بين فعله وبين تركه لا إلى بدل، حكمنا بأن الدخول فيه من النوافل دون الفرائض، ولَمَّا حصل لاتمامه بعد الدخول حكم الواجب، من حيث لم يسع الإخلال به، حكمنا بأنه واجب، فيجب على هذا أن يقطع بأن صلاة الظهر المفعولة في أول الوقت من النوافل دون الفرائض، ونجريها مجرى الدخول في العمرة، فلا يصح القول بأن صلاة الظهر كلها فرض، بل يجب أن يقال على هذا: إن الظهر مختلف فمنه نفل ومنه فرض، كما نقول في الدخول في الإحرام: إن فيه فرضا ونفلا، وهذا مخالف للإجماع.

وربما أورد هذا السؤال من يقول أن الوجوب يتعلق بأول الوقت، وإن جاز

بآخره من غير بدل، لأن الإحرام بالدخول قد صار واجبا، ولم يمنع ذلك من جواز تأخيره لا ببدل قبل الدخول، فكذلك الصلاة [1].

والجواب ما بيناه، لأنه إذا شبهها بالإحرام لزمه أن يقول: إن المفعول فيها في أول الوقت من النوافل، كما أن الدخول في الإحرام من النوافل.

فأما ما احتج به القائلون بأن فعل الظهر نفل في الأول، **فالجواب**: أنا لا نجوّز تركه لا إلى بدل، وقد دللنا على صحة القول بالبدل، فسقط ما اعتمدوه في ذلك.

فأما قولهم: أنه واجب مراعى فلا وجه له، لأنا قد بينا أنه واجب، لعلم دخول الوقت بالإجماع، ولكنه موسع فيه ودللنا عليه، وتشبيههم ذلك بأول جزء من الصلاة فغلط ظاهر، لأن عندنا أن أول جزء منها واجب في نفسه غير موقوف، ولا متعلق في كونه واجبا بغيره، وحكمه حكم سائر الواجبات في استحقاق الثواب على فعله، واستجلاب الذم على تركه، فلا يعتبر في كونه واجبا مقطوعا على وجوبه مُضَامَّةُ غيره له، وإنما يعتبر ذلك في حصول كمال العبادة في سقوط القضاء عن المصلي، لأنه إذا اقتصر على الجزء الأول وقطعه لزمه القضاء، وهذا لا يوجب خروج الجزء الأول وكلَّ جزء منها من أن يكون واجبا في نفسه، فقد بطل ما توهموه في هذا الباب.

فأما ما ذكره القائلون بأن الوجوب يتعلق بأول الوقت وإن جاز تأخيره، وما

---

(١) قال الحموي الحنفي: قوله يجوز تراخي الصلاة عن الأذان، يعني: لأن الوجوب يتعلق بآخر الوقت عندنا بمقدار التحريمة وعند زفر بمقدار أداء الصلاة وقال ابن شجاع الوجوب يتعلق بأول الوقت ويتضيق في آخره وبه قال الشافعي رحمه الله تعالى ثم إذا ادعى في أول الوقت قيل يقع فرضا ويتعين ذلك الوقت للوجوب فيه وقيل يقع نفلا وقيل موقوفا إن بقي في آخر الوقت أهلا للوجوب يقع فرضا وإن لم يبق كان نفلا كذا في التهذيب. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ج ٧ / ص ١٨٦.

فصلوا بينه وبين النفل، فإنه بعيد وهو كلام من لا يتصور هذه الأصول، لأن المفعول من الصلاة في أول الوقت هو غير المفعول منها في آخره، فهما فعلان متغايران، فإذا جوّز في الأول منها أن يترك من غير بدل، وجب أن يكون نفلا لا محالة، وكون الثاني وهو المفعول في آخر الوقت مستحقا لحكم الوجوب من حيث يُستحق الذم على تركه لا يوجب كون الأول واجبا، وإنما اشتبه هذا عليهم من حيث ظنوا أن الفعل واحد، فقالوا بأنه ينتهي إلى حد متى لم يفعل استحق الذم، ولم يعلموا أن الأفعال تتغاير بتغاير الأوقات، وأن المفعول منها في وقت غير المفعول في وقت آخر، فالفعل الذي يتعلق بالوقت الأول على ما ذهبوا إليه لا يُستحق الذم على تركه بتة، فكيف يقال: إنه فرض وإنه مخالف للنفل، وهو النفل بعينه على ما بيناه؟!

❊

مسألة: اعلم أن الذين تكلموا في أصول الفقه من الفقهاء ذهبوا إلى أن الأمر بظاهره يقتضي كون المأمور به مجزيا، واحتجوا في ذلك بأن وصف الواجب بأنه غير مجزي ينقض [1] حقيقته، لأن الواجب هو الذي إذا فعله المأمور سقط عنه الوجوب، والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن يُقَسَّم الكلام فيه، فيقال: متى كان الواجب إنما وجب بالأمر الأول فإنه يقتضي إجزاءه إذا وقع على شروطه ولم يختل شيء منها، لأن القضاء إنما يكون له مساغ في عبادة عرض فيها خلل، من فوات أو فساد أو ظن لذلك، أو انكشاف له من حاله ما أوجب فساده، ولهذا نقول: إن القضاء يجب أن يكون مثل المقضي أو بقدر ذلك في صورته، وكونه فرضا أو نفلا [2].

---

(١) في (أ): تنقض. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) قال أبو الحسين البصري: باب في الأمر هل يدل على إجزاء المأمور به أم لا ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يدل على ذلك وقال قاضي القضاة إنه لا يدل عليه وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للعبادة بأنها مجزئة وغير مجزئة ثم نبني الكلام عليه فنقول إن وصف العبادة بأنها مجزئة معناه أنها تكفي وتجزيء في إسقاط التعبد بها وإنما يكون كذلك إذا استوفينا شروطها التي تعبدنا أن نفعلها عليها وذلك أنه لا فرق بين قولنا هذا الشيء يجزئني وبين قولنا إنه يكفيني والمعقول من قولنا إنه يكفيني أنه يكفي في غرض من الأغراض وكذلك المعقول من قولنا في العبادة إنها تجزيء هو أنها تكفي وتجزيء في إسقاط التعبد وإذا قلنا إن العبادة لا تجزيء فالمعقول منه أنها لا تجزيء في إسقاط التعبد بها وإنما لا تجزيء في ذلك لأنها لم تستوف شرايطها التي أخذ علينا إيقاعها عليها وتبع ذلك أن يجب قضاؤها بذلك التعبد إن لم تكن موقتة أو كان وقتها باقيا وأن يجوز أن يجب قضاؤها إن كان قد خرج وقتها وقد دخل تحت هذا الكلام العبادات الواجبة وغير الواجبة وليس معنى قولنا إن العبادة تجزيء أنها حسنة لأن المباح حسن ولا يوصف بأنه يجزيء وإنما يوصف المباح بأنه جائز على معنى أنه حسن غير قبيح وذكر قاضي القضاة أن معنى وصف العبادة بأنها مجزئة هو أنه لا يجب قضاؤها ومعنى وصفها بأنها لا تجزيء هو أنه يلزم قضاؤها. المعتمد ج ١ / ص ٩٠.

ونقول: إن سبب وجوبه يجب أن يكون غير سبب وجوب الأول - الذي هو المقضي – ولهذا لا نقول في صلاة الظهر إذا وقعت في أول الوقت أو آخره: إنها قضاء، ونقول فيها إذا فعلت بعد تقضى الوقت: إنها قضاء، فقد بان بهذا أن العبادة التي تناولها الأمر الأول بالإيجاب إذا وقعت على شروط الصحة، ولم يختل منها شيء لا تحتاج إلى قضاء، وإذا كان هذا هكذا صح أن الأمر الأول إذا اقتضى واجبا فإنه يقتضي كونه مجزيا.

فأما إطلاق القول بأن الإيجاب بمجرده يقتضي كون الفعل مجزيا فإنه لا

وقال أبو بكر ابن العربي: الأمر بالشيء لا يدل على إجزاء المأمور به ووقوعه موقع الامتثال. وقال بعض المتكلمين لا يدل على الإجزاء إلا بقرينة وهذا كلام لا معنى له لأن من نفس الأمر نعلم قطعا ويقينا وقوع الإجزاء عند الامتثال لأنه ليس الأمر معنى سواه ولا فائدة غيره. وإنما الذي أوقعهم في ذلك وغرهم به مسألة الحج الفاسد فإنه لما أجمع العلماء على المضي فيه مع عدم الاعتداد به ركبوا منها مسألة إجزاء المأمور به. وهذا خرق لا يرقع لأن المضي في الحج الفاسد فيه معنيان يقطعان به عن هذه المسألة: أحدهما ان الأمر بالمضي فيه إنما هو بعد التلبس به والخلاف إنما يجب أن يكون في الأمر المبتدأ.

الثاني أن الأمر بالمضي في الحجة الفاسدة إنما هو عقوبة لا عبادة. فأما إذا تبين هذا فالأمر المبتدأ بالتعبد المحض إذا وقع فيه امتثال فلا يتصور في إجزائه خلاف. المحصول لابن العربي ج ١ / ص ٧٠.

وقال أبو إسحاق الشيرازي: والنهي يدل على فساد المنهي عنه في قول أكثر أصحابنا كما يدل الأمر على أجزاء المأمور به ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال يقتضي الفساد من جهة الوضع في اللغة ومنهم من قال يقتضي الفساد من جهة الشرع ومن أصحابنا من قال النهي لا يدل على الفساد وحكي عن الشافعي رحمه الله ما يدل عليه وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين واختلف القائلون بذلك في الفصل بين ما يفسد وبين ما لا يفسد فقال بعضهم إن كان في فعل المنهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة أو في نفوذه إن كان عقد أوجب القضاء بفساده وقال بعضهم إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد وإن لم يختص المنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة لم يقتض الفساد. اللمع في أصول الفقه ج ١ / ص ١٢.

يصح، لأن الأمر قد يتناول إيجاب الشيء والمعلوم من حاله أنه إذا فعله المكلف لم يجزه، واحتاج فيه إلى القضاء. ألا ترى أن المفسد لحجه مأمور بالمضي فيه وقد أوجب عليه اتمامه، ومع هذا فإذا فعله لم يجزه ولزمه القضاء، وكذلك من يظن في آخر وقت الصلاة أنه على طهارة فإنه مأمور بأن يصلي، ومع ذلك فمتى انكشف له أنه لم يكن على طهارة، لم يجزه ما فعله ولزمه القضاء، فقد بان بهذا أن إطلاق القول أن مجرد الإيجاب يقتضي الإجزاء على ما أطلقه من لا يتصور الأصول من الفقهاء لا يصح.

والجواب عما أوردوه وهو أن القول بأنه قد يكون في الواجب ما إذا فعله المكلف لم يجزه لا ينقض حقيقته، لأنا نقول في هذا الواجب: إنه وإن كان غير مجزئ، بمعنى أنه يلزم فيه القضاء كالمفسد للحج وغيره، فإنه يأثم ويستحق الذم بأن لا يفعل ما أوجب عليه، ويستحق الثواب على فعله، فقد حكمنا له بحكم الواجب وأثبتنا له حقيقته.

والقول بلزوم القضاء فيه لا ينافي هذه الحقيقة، ولسنا نقول: إن القضاء لا مساغ له متى فعل الواجب الذي اقتضاه الأول، من حيث كان واجبا، فيمكن أن يقال: إن ما وجب بحكم الأمر الأول إذا كان القضاء لا مساغ فيه مع امتثاله، فمتى لم يحكموا بأن الإيجاب يقتضي الإجزاء، فقد نقضتم مقتضى الإيجاب، وهذا بَيِّن والله الموفق.

❋

مسألة: اختلف أهل العلم في النهي إذا تناول الأفعال الشرعية يقتضي بظاهره الفساد أم لا؟ على ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنه يقتضي بظاهره كون المنهي عنه فاسدا، وهو قول كثير من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وأصحاب الشافعي، وإليه يذهب أصحاب الظاهر.

وحكى شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي: أنه كان يذهب إلى أنه لا يقتضي فساد المنهي عنه.

وحكى أبو بكر الرازي [1] عنه أنه كان يقول: إنه يقتضيه متى كان النهي بصفة تخصه.

وثانيها: أنه لا يقتضي فساد ما تناوله بظاهره ولا يعقل منه ذلك، وإنما يعلم حكم المنهي عنه في كونه فاسدا أو مجزيا بدلالة مبتدأة، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم ومن تابعهما، وقد ذهب إليه قوم من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهم، وأصحاب الشافعي، وهو الذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله.

---

(١) (٣٠٥ - ٣٧٠هـ = ٩١٧ - ٩٨٠ م) أحمد بن علي الرازي البغدادي. أبو بكر المعروف بالجصاص. أخذ العلم عن أبي الحسن الكرخي. انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أستاذه أبي الحسن الكرخي. كان عابدا زاهدا ورعاً رحل إليه الطلبة من الآفاق. أراده الخليفة الطائع على أن يوليه القضاء فامتنع. والجصاص صيغة مبالغة من الجص أ نسبة إلى عمله وهو لقب له. سكن بغداد وتوفي فيها عن ٦٥ عاما. من تصانيفه: أحكام القرآن - كتاب في أصول الفقه. انظر ترجمته في: الفهرست: ٢٩٣ - ٢٩٥، تاريخ بغداد: ٤ / ٣١٤ - ٣١٥، طبقات الشيرازي: ١٤٤، المنتظم: ٧ / ١٠٥ - ١٠٦، العبر: ٢ / ٣٥٤ - ٣٥٥، الوافي بالوفيات: ٧ / ٢٤١. البداية والنهاية: ١١ / ٢٩٧، النجوم الزاهرة: ٤ / ١٣٨، طبقات المفسرين للداوودي: ١ / ٥٥، الجواهر المضية: ١ / ٢٢٠ - ٢٢٤، شذرات الذهب: ٣ / ٧١، الفوائد البهية: ٢٧ - ٢٨، هدية العارفين: ١ / ٦٦، طبقات الاصوليين: ١ / ٢٠٥ ٢٠٣. الأعلام للزركلي ج ١ / ص ١٧١.

وثالثها: أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه بظاهره، ولكن الشرع اقتضى كونه دالا عليه إذا تجرد، من حيث دلت دلالة الشرع على أن النهي إذا ورد عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه يقتضي فساد المنهي عنه، ويجب حمله عليه ما لم يكن هناك دلالة تقتضي خلافه، وقد ذهب إليه كثير من أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين، وهو الذي نختاره [1].

واحتج القائلون بالقول الأول بوجوه:

منها: أن النهي نقيض الأمر، فإذا كان الأمر بالشيء يقتضي كون المأمور به

---

(١) هذه المسألة فرع عن مسألة الأمر والنهي في شيء واحد، والعلماء متفقون على أن الأمر والنهي أو الإيجاب والتحريم لا يجتمعان في أمر واحد بالذات، أما إذا كان له جهتان، فإن كانتا متلازمتين فلا يجتمعان كالأول، وإن كانت الجهتان غير متلازمتين فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي أو الإيجاب والتحريم في الشيء الواحد. لكن العلماء اختلفوا في تلازم الجهتين وعدم تلازمهما، كما اختلفوا في متعلق النهي، فقال الجمهور: إن النهي يقتضي الفساد والبطلان، بينما فرَّق الحنفية بين النهي الوارد على الأصول فإنه يوجب البطلان، وبين النهي الوارد على الوصف فإنه يوجب الفساد، أما النهي الوارد على أمر آخر يجاور الشيء أو يتعلق به، فلا يؤثر عليه، وبناء على ذلك اختلف العلماء في فروع كثيرة كالصلاة في الأرض المغصوبة، فقال الحنابلة بعدم صحتها، لأن الصلاة لا تكون واجبة ومحرمة في آن واحد. وقال الجمهور بصحتها، لأن الوجوب يتعلق بالصلاة، والنهي يتعلق بالغصب. وكالصلاة في الأوقات المكروهة، فقال الحنفية والمالكية بصحتها، لأن النهي على الوقت، وليس على ذات الصلاة، وقال الشافعية والحنابلة بعدم صحتها، لأن الوقت ملازم للصلاة، ثم قال الشافعية تصح الصلاة في الأماكن المكروهة، لأن المكان غير ملازم للصلاة، خلافاً للوقت، واتفق الجميع على عدم صحة الصوم في يوم النحر، لأن صوم يوم النحر لا ينفك في اليوم. وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه." انظر: تقريرات الشربيني على جمع الجوامع ١/ ١٩٧-١٩٨، حاشية البناني ١/ ٢٠١، أصول السرخسي ١/ ٨٩، المسودة ص٨١، كشف الأسرار ١/ ١٧٧ وما بعدها، حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٩، بدائع الصنائع ٥/ ٢٩٩، الفروق للقرافي ٢/ ٨٣، ١٨٣، المستصفى ١/ ٩٥".

مجزيا، فكذلك النهي يقتضي كون المنهي عنه فاسداً[1].

ومنها: أن النهي عن الفعل يخرجه عن كونه شرعيا، والإجزاء من أحكام الشرع، فما ليس بشرعي وجب أن يكون فاسدا غير مجزئ.

ومنها: أن النهي عن الشيء يقتضي كونه ممنوعا منه، والفعل الممنوع منه لا بد من أن يكون ممنوعاً من أحكامه.

ومنها: أن النهي عن الشيء يقتضي تحريمه، والمحرم يجب أن يكون فاسدا غير صحيح، ولهذا عقل من تحريم الأمهات وسائر المحرمات في نص الكتاب فساد العقد عليهن.

ومنها: تعلقهم بالنواهي الواردة في الشرع التي قد علم فساد الأحكام المتعلقة بها، قالوا: فيجب أن يكون حكم كل نهي حكمها.

ومنها: أن النهي لو صح كون ما تناوله مجزيا، لكان ذلك إنما يعلم بدلالة الأمر والإيجاب أو الإباحة، والنهي يخالف كل هذا، فثبت أنه يمنع من كون ما تناوله على الحقيقة مجزيا.

والذي يدل على أن ظاهر النهي لا يفيد فساد المنهي عنه أن وصف الفعل الشرعي بأنه صحيح أو فاسد إنما يتعلق بحكمه، لأن الفقهاء إذا وصفوا صلاة بأنها صحيحة فإنما يريدون بذلك حكمها، وهو أن القضاء لا يجب فيها، وإذا وصفوها بأنها فاسدة فإنما يريدون وجوب القضاء، وإذا وصفوا البيع بأنه صحيح، فإنما يريدون به حكمه وهو صحة التصرف فيما تناوله العقد، وإذا وصف بالفساد

---

(١) قال أبو الحسين البصري: قالوا النهي نقيض الأمر والأمر يدل على إجزاء المأمور به فيجب أن يدل النهي على نفي إجزاء المنهى عنه ونفي إجزاء الفعل هو فساد. المعتمد ج ٢ / ص ٤١٠.
وقال الرازي: أن النهي نقيض الأمر لكن الأمر يدل على الإجزاء فالنهي يدل على الفساد المحصول للرازي ج ٢ / ص ٤٩٦.

فالمراد به أن التصرف فيه على الحد الذي يتصرف فيما يوصف العقد عليه بأنه صحيح لا يجوز، فإذا كان كذلك فكان ظاهر النهي لا يفيد هذه الأحكام ولا يتناولها، فكيف يفيد ما إليها يرجع من صحة أو فساد؟!!

ألا ترى أنه إذا قيل: لا تتصرف في البيع والشراء في حال وجوب السعي إلى الجمعة،لم يتضمن هذا اللفظ حكم البيع والشراء أصلا، فكيف يفيد فيها صحة أو فساداً؟!

ويبين صحة هذا أنه لو كان حقيقة النهي يقتضي فساد المنهي عنه لكانت الأفعال التي علم كونها صحيحة أو مجزية من العبادات والعقود وغيرها يجب أن يحكم بأن النهي لم يتناولها حقيقة. وفي حصول الإجماع - على أن إزالة النجاسة بالماء المغصوب [1] وعلى أن التصرف في البيع في حال وجوب السعي إلى الجمعة، وأن الاشتغال بسائر وجوه التصرف من غير ضرورة في آخر وقت الصلاة المضيق منهي عنه، مع كون هذه الأفعال مجزية وواقعة موقع الصحيح - دَلالَةٌ [2] على ما قلنا [3].

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون النهي يقتضي فساد المنهي عنه من جهة المعنى إن لم يقتضه لفظا؟

---

(١) قال أبو الحسين البصري: ومعلوم أن الوضوء بالماء المغصوب ليس بقربة بل هو معصية فلم يتأت فيه هذه النية فانتقض به كلا الدليلين وقد أجيب عن الوضوء أيضا بأن نفله يقوم مقام فرضه وذلك لا يمنع من انتقاض الدليل من الوجه الذي ذكرناه وقد سأل أصحابنا أنفسهم هلا قامت الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت قبيحة مقام الصلاة الواجبة في المصلحة فلم يبق بعدها مصلحة كما قلتم لم يبق بعد إزالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة تزال ولم يبق بعد الوضوء بالماء المغصوب مصلحة ستدرك بالماء المملوك.المعتمد ج ١ / ص ١٨٥.

(٢) مبتدأ مؤخر، خبره: وفي حصول الإجماع.

(٣) ولزيادة التوسع في هذا المبحث انظر منهاج الوصول إلى معيار العقول من صفحة ٢٤٥-٢٨٣ .والفصول اللؤلؤية لصارم الدين الوزير ١٣١-١٤٤.

فالجواب: أن الذي يقتضيه النهي من جهة المعنى كون المنهي عنه قبيحا، من حيث علم أن النهي يفيد الكراهة، وأن الحكيم لا يكره إلا القبيح، وكون الفعل قبيحا أو محظوراً لا يقتضي بمجرده كونه فاسداً، لما بيناه من أن هذه العقود التي قدمنا ذكرها قبيحة ومحظورة، وذلك لا يمنع من كونها صحيحة إذا وقعت.

والجواب عن الأول: أنا قد بيّنا فيما تقدم أن الأمر بظاهره لا يقتضي الإجزاء، وشرطنا فيما يقتضى منه الإجزاء شروطا قد تقدم ذكرها، وهذا يُسقط ما تعلقوا به.

وإذا قلنا في الأمر المبتدأ: إنه يقتضي الإجزاء، من حيث علم أن المأمور به إذا وقع على الشروط التي اقتضاها الأمر لم يكن للقضاء مساغ فيه، فوجب أن يحكم بأنه يقتضي الإجزاء، لَّما كان هذا لا يتأتى في النهي، إذ لا يمكن أن يقال: إن وقوع الفعل على الحد الذي نهي عليه يقتضي فيه القضاء، إذ القضاء فرض ثاني لا يثبت إلا بدلالة مبتدأة، فكيف يمكن أن يقال: إن النهي يقتضيه، وأيضا فليس كل منهي عنه يتأتى فيه القضاء، فقد بان بهذا أن حمل النهي على الأمر في هذا الباب لا يصح [1].

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه غير مسلَّم، إذ ليس الخلاف إلا فيه، لأنا إذا جوّزنا كون كثير من الأفعال كالعقود وغيرها صحيحا مع تناول النهي له فقد أثبتناه شرعياً، لأن صحة ذلك لا تثبت إلا من طريق الشرع، فكيف نقول مع

(١) قال الرازي: إذا عرفت هذا فنقول: فعل المأمور به يقتضي الإجزاء.خلافا لأبي هاشم وأتباعه. لنا وجوه: الأول: أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة.قلنا: إنه أتى بما أمر به لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان الأمر كذلك.وإنما قلنا إنه يلزم أن يخرج عن العهدة لأنه لو بقي الأمر بعد ذلك لبقي إما متناولا لذلك المأتي به أو لغيره.والأول باطل لأن الحاصل لا يمكن تحصيله.والثاني باطل لأنه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع مأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام متعلق الأمر وقد فرضناه كذلك هذا خلف.المحصول للرازي ج ٢ / ص ٤١٥- ٤١٦).وقد أثار كل هذه الاعتراضات وأجاب عليها.راجع المحصول.

هذا: إن النهي يُخرج المنهي عنه من كونه شرعيا لا محالة؟ وهذا لا بد منه لمن يوافقنا ويخالفنا في هذه المسألة، لأن أحداً لا يقول: إن العقد الواقع في حال وجوب السعي إلى الجمعة غير شرعي وإن كان منهياً عنه، إلا ما ارتكبه بعض المتأخرين، والإجماع قد سبقه، والإجماع ظاهر في أن من تصرف في عقد نكاح أو بيع وهو مطالب بدين يمكنه أداؤه كان العقد صحيحا.

والجواب عن الثالث: أنّا قد بيّنا أن النهي لا يتناول بظاهره أحكام هذه الأفعال بتة ولا يفيدها، فكيف يقال: إنه يقتضي المنع من حكمها؟! وكيف يجوز أن يقال: إن الخطاب يشتمل على المنع من شيء لا لفظ هناك يتناوله. ثم لا فصل بين من يقول: إن النهي يقتضي المنع من هذه الأحكام وإن لم يكن هناك لفظ، وبين من يقول: إنه يقتضي في المنهي عنه الصحة إذا وقع، على ما يذهب إليه أهل العراق في العقود الفاسدة، وإن أرادوا بقولهم: «إن كونها ممنوعة منها يقتضي كونها ممنوعة من أحكامها»، كونها منهية عنها يقتضي ذلك، فهو موضع الخلاف وقد بينا فساده.

والجواب عن الرابع: أن حكم التحريم كحكم النهي عندنا في أنه لا يعقل من ظاهره الفساد، فالاستشهاد بأحدهما على الآخر وهما يجريان مجرى واحداً عندنا في هذا الباب لا يصح.

فأما فساد العقد على اللواتي ذُكر تحريمهن في الكتاب فلم يُعلم من لفظ التحريم عندنا، وإنما عُلم ما عقب به التحريم من ذكر السفاح، فالتعلق بذلك لا وجه له.

والجواب عن الخامس: أن هذه النواهي لم يعقل فساد الأفعال والأحكام التي تعلقت بها من ظاهرها، وإنما علم ذلك من جهة أدلة مبتدأة، فالتعلق بهذا الوجه بعيد.

والجواب عن السادس: أن الإجزاء يدل عليه غير ما ذكروه، وهو أن تقول: لا

تفعل هذا الفعل على وجه كيت وكيت، وإن فعلته على هذا الوجه أجزأك، أو تقول إذا وقع العقد على شرائط مخصوصة صح، فإن وقع فيها زيادة أو نقصان كان منهيا عنه، ولم يؤثر ذلك في صحته.

وأما ما يدل على صحة ما اخترناه وهو أن الشرع اقتضى حمل ما تناوله النهي على الفساد ما لم يكن هناك دلالة تصرف عنه، فهو حصول الإجماع المتقدم عليه، لأن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها، ويرجعون في الدلالة على فسادها إلى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى، وعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كرجوعهم إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا الخالة والعمة عليها، لا الصغرى على الكبرى، ولا الكبرى على الصغرى» [(١)]، في فساد هذا العقد من غير اعتبار أمر سواه. وكرجوعهم إلى:

---

(١) ورد بلفظ: عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال -صلى الله عليه وآله وسلم-:«لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا العمة على ابنة أخيها ولا الخالة على ابنة أختها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى» السنن الكبرى للبيهقي ج ٧ / ص ١٦٦.

وعند الطبراني: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تزوج المرأة على خالتها ولا الخالة على ابنة أختها ولا تزوج المرأة على عمتها ولا العمة على ابنة أخيها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى.المعجم الصغير - الطبراني ج ١ / ص ٣٧٦.

وعند البخاري: عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها.صحيح البخاري ج ٥ / ص ١٩٦٥.

وانظر: النسائي في سننه ج٦/ ص٩٧/ ح٣٢٩٠.والترمذي في سننه ج٣/ ص٤٣٣/ ح١١٢٥، ج٣/ ص٤٣٤/ ح١١٢٦. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٦٢١/ ح١٩٢٩، ج١/ ص٦٢١/ ح١٩٣١. وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٢٤/ ح٢٠٦٥.وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٧٨/ ح٥٧٧.ومالك في الموطأ ج٢/ ص٥٣٣/ ح١١٠٩.

«نهيه عن بيع الغرر، وبيع ما لم يقبض، وبيع الإنسان ما ليس عنده» (١)، في فساد هذه العقود من غير اعتبار معنى سوى ذلك. وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الربا نقدا ونسيةً (٢)، إلى «خبر أبي سعيد الخدري (٣)،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في بيع ما لم يقبض، كتاب البيوع رقم (١٩٩١).
هذا الحديث حديثان ورد بلفظ: (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر). ومسلم في صحيحه ج ٣/ ص ١١٥٣/ ح ١٥١٣. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٦٢/ ح٤٥١٨. وابن حبان في صحيحه ج١١/ ص٣٢٨/ ح٤٩٧٧. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٣٣/ ح١٢٣٠. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٧٣٩/ ح٢١٩٤، ج٢/ ص٧٤٠/ ح٢١٩٥. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٣٠٢/ ح٢٧٥٢. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٦٦٦/ ح١٣٤٥.
وبلفظ: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك».
أخرجه الترمذي في سننه ج ٣/ ص ٥٣٥/ ح ١٢٣٤. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٨٨/ ح٤٦١١، والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٣٦/ ح١٢٣٤. وأبوداود في سننه ج٣/ ص٢٨٣/ ح٣٥٠٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٢/ ص١٧٩/ ح٦٦٧١. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٦٥٩/ ح١٣٣٩.
الغرر بفتح الغين المعجمة وبراءين أولاهما مفتوحة وهو في الأصل: الخطر من غر يغر بالكسر، والخطر هو الذي لا يدري أيكون أم لا. وقال ابن عرفة: الغرر هو ما كان ظاهره يغر وباطنه مجهول ومنه سمي الشيطان غرورا؛ لأنه يحمل على محاب النفس ووراء ذلك ما يسوء. قال: والغرور ما رأيت له ظاهر تحبه وباطنه مكروه أو مجهول. وقال الأزهري: بيع الغرر ما يكون على غير عهدة ولا ثقة. عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج ١٧ / ص ٤٧١. وقيل: كل بيع كان المعقود عليه فيه مجهولا أو معجوزا عنه. وقيل هو ما احتمل أمرين أغلبهما أخوفهما أو ما انطوت عنا عاقبته. والقَبْض: الأخْذُ بجميع الكَفّ، والإمساك، والمنع، والتمكن من الشيء واستيفاء الحقوق.
(٢) النَّساء: التأخير، يقال: باع منه نسيئة ونظرة وأخرة ودينًا، كل ذلك بمعنى واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧] يعنى: تأخير الأشهر الحرم التى كانت العرب فى الجاهلية تفعلها من تأخير المحرم إلى صفر، ومنه انتساء فلان عن فلان، أي: تباعده منه. شرح ابن بطال. ج ١١ / ص ٣١٥. يعني: البيع دينا مؤجلا.
(٣) أبو سعيد الخدري (١٠ قهـ - ٧٤هـ = ٦١٣ - ٦٩٣ م) سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد: وخدرة وخدارة أخوان بطنان من الأنصار الامام المجاهد، مفتي المدينة

وعبادة بن الصامت [1] في النهي عنه نقدا» [2]، ولما روي من رجوع

صحابي، كان من ملازمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان من علماء الصحابة وممن شهد بيعة الشجرة. وأبوه من شهداء أحد.
غزا اثنتي عشرة غزوة، وله (١١٧٠) حديثا. عاش أبو سعيد ستا وثمانين سنة وحدث عنه ابن عمر وجابر بن عبد الله وغيرهما من الصحابة. توفي في المدينة في أول سنة أربع وسبعين. انظر ترجمته في: أسد الغابة ٢ / ٢٨٩ و ٥ / ٢١١، تاريخ الإسلام ٣ / ٢٢٠، تذكرة الحفاظ ١ / ٤١، العبر ١ / ٨٤، تهذيب التهذيب ٢ / ١٠ ب، الوافي بالوفيات ١٥ / ١٤٨، البداية والنهاية ٩ / ٣، الإصابة ٢ / ٣٥، تهذيب التهذيب ٣ / ٤٧٩، النجوم الزاهرة ١ / ١٩٢، خلاصة تذهيب الكمال: ١١٥، شذرات الذهب ١ / ٨١، تهذيب ابن عساكر ٦ / ١١٠. الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج ٢ / ص ٣٤.

(١) عبادة بن الصامت (٣٨ قهـ - ٣٤هـ = ٥٨٦ - ٦٥٤ م) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر بن ثعلبة بن غنم ابن سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج الأنصارى السالمي، يكنى أبا الوليد، وقال الحزامي: أم عبادة بن الصامت قرة العين بنت عبادة بن نضلة بن مالك بن العجلان، صحابي، من الموصوفين بالورع. الإمام القدوة، أحد النقباء ليلة العقبة، ومن أعيان البدريين، سكن بيت المقدس وكان شهد العقبة الأولى والثانية والثالثة. توفي عبادة بن الصامت سنة أربع وثلاثين بالرملة. وقيل بالبيت المقدس وهو ابن اثنتين وسبعين سنة. انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد: ٣ / ٥٤٦ و ٦٢١، التاريخ الكبير: ٦ / ٩٢، المعارف: ٢٥٥، ٣٢٧، الاستيعاب: ٢ / ٨٠٧، أسد الغابة: ٣ / ١٦٠، تهذيب الكمال: ٦٥٥، تاريخ الإسلام: ٢ / ١١٨، العبر: ١ / ٣٥، الإصابة: ٥ / ٣٢٢، خلاصة تذهيب الكمال: ١٨٨، كنز العمال: ١٣ / ٥٥٤، شذرات الذهب: ١ / ٤٠ و ٦٢، تهذيب ابن عساكر ٧ / ٢٠٩. سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة رقم (٢١٤٥). عن عبادة بن الصامت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا مثلا بمثل سواء بسواء وبيعوا البر بالشعير كيف شئتم ولا يصلح نسيئة وبيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم ولايصلح نسيئة.
وأخرج الطبراني في معجمه الأوسط ج ٣/ ص ١١٥/ح ٢٦٥٥: عن عبادة بن الصامت أنه قام خطيبا فقال أيها الناس إنكم قد أحدثتم بيوعا لا أدري ما هي ألا إن الذهب بالذهب وزنا بوزن تبرها وعينها وإن الفضة بالفضة وزنا بوزن تبرها وعينها ولا بأس ببيع الفضة بالذهب يدا بيد

ابن عباس [(١)] عن مذهبه في ذلك [(٢)]، حين روى له هذا النهي. وهكذا رجع كثير منهم إلى «نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن نكاح المُحرِمة» [(٣)]، (ونكاح

والفضة أكثرهما ولا تصلح النسيئة ألا أن البر بالبر والشعير بالشعير مديا بمدى ولا بأس ببيع الشعير بالحنطة يدا بيد والشعير أكثرهما ولا يصلح نسيئة ألا وإن التمر بالتمر مديا بمدى حتى ذكر الملح مدا بمد فمن زاد أواستزاد فقد أربى. والنسائي في سننه ج ٧/ ص ٢٧٦/ ح ٤٥٦٣. ومسلم في صحيحه ج٣/ ص١٢٠٨/ ح١٥٨٤. البخاري في ضحيحه ج٢/ ص٧٢٧/ ح١٩٥٥. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٧٣/ ح٤٥٥٨. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٤٢/ ح١٢٤٠. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٩/ ح١٨.

(١) ابن عباس (٣ قهـ - ٦٨هـ = ٦١٩ - ٦٨٧ م) البحر حبر الأمة، وفقيه العصر، وإمام التفسير، أبو العباس عبد الله، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العباس بن عبد المطلب شيبة بن هاشم. مولده بشعب بني هاشم قبل عام الهجرة بثلاث سنين. وأمه، هي أم الفضل لبابة بنت الحارث بن حزن بن بجير الهلالية من هلال بن عامر. كان وسيما، جميلا، مديد القامة، مهيبا، كامل العقل، ذكي النفس، من رجال الكمال. نشأ في بدء عصر النبوة، صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحوا من ثلاثين شهرا، دعا له صلى الله عليه وآله وسلم أن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل.

كان عاملاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام على البصرة وشهد معه الجمل وصفين والنهروان. وكف بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي بها. له في الصحيحين وغير هما (١٦٦٠) حديثا. وينسب إليه كتاب في " تفسير القرآن - ط " جمعه بعض أهل العلم من مرويات المفسرين عنه في كل آية فجاء تفسيرا حسنا. وأخباره كثيرة. انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٢ / ٣٦٥، أسد الغابة ٣ / ٢٩٠، وفيات الاعيان ٣ / ٦٢، تهذيب الكمال: ٦٩٨، تاريخ الإسلام ٣ / ٣٠، تذكرة الحفاظ ١ / ٣٧، العبر ١ / ٧٦، معرفة القراء: ٤١، تهذيب التهذيب ٢ / ١٥٦ ب، البداية والنهاية ٨ / ٢٩٥، العقد الثمين ٥ / ١٩٠، غاية النهاية: ت ١٧٩١، الإصابة ٢ / ٣٣٠، النجوم الزاهرة ١ / ١٨٢، خلاصة تذهيب الكمال: ١٧٢. سير أعلام النبلاء ج ٤ / ص ٥٢٠.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي / ٢٧٨.

(٣) نكاح المحرمة هو: الزاج بامرأة محرمة للحج أو العمرة. عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب). أخرجه مالك في الموطأ

الشغار» (١)، في فساد هذين العقدين، ولم يُحكَ عمن خالف في هاتين المسألتين أنهم أنكروا على مخالفيهم الرجوع إلى النهي في ذلك والاستدلال به، وإنما نازعوهم في ذلك واعترضوا استدلالهم بالنهي من وجوه أُخر، فصار هذا إجماعا منهم على أن النهي المتناول للأفعال الشرعية من حقه أن يكون مقتضيا لفسادها، ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك.

فإن قيل: ومن أين لكم أنهم حكموا بفساد هذه الأحكام من عقود وغيرها لأجل النهي دون أمر آخر؟!

فالجواب: أن الدليل عليه هو ما بيناه هاهنا وفي مسألة الأوامر، من أنه إذا ظهر منهم الحكم بالفساد عند وجود النهي ورجوعهم إليه وتمسكهم به عند الاختلاف من غير اعتبار أمر آخر، وجب القطع على أنهم عقلوا الحكم به واستفادوه من جهته، إذ لو كان هناك أمر آخر اعتبروه في هذا الباب، وجب نقله كما نقل هذه المسائل، واختلافهم فيها ورجوعهم إلى ما رجعوا إليه من النهي على ما بيناه من مسألة الربا أو غيرها. ويزيد ما ذكرناه وضوحا أن رجوع الصحابة والتابعين إلى

ج ١/ ص ٣٤٨/ ح ٧٧٢.أخرجه مسلم في صحيحه ج٢/ ص١٠٣٠/ ح١٤٠٩.والنسائي في سننه ج٥/ ص١٩٢/ ح٢٨٤٢.وأبوداود في سننه ج٢/ ص١٦٩/ ح١٨٤١.

(١) قال ابن منظور: الشِّغارُ المنهي عنه أَن يزوّج الرجلُ الرجلَ حريمتَه على أَن يزوّجه المزوَّج حريمة له أُخرى ويكون مهر كل واحدة منهما بُضْعَ الأُخرى كأَنهما رفعا المهر وأَخليا البضع عنه.لسان العرب ج ٤ / ص ٤١٧).هكذا ورد: حريمتَه.في اللسان، وفي تاج العروس، وفي: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، وفي: المغرب في ترتيب المعرب.عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله سلم (نهى عن الشغار والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق).

أخرجه البخاري في صحيحه ج ٥/ ص ١٩٦٦/ ح ٤٨٢٢.ومسلم في صحيحه ج٢/ ص١٠٣٤/ ح١٤١٥. والنسائي في سننه ج٦/ ص١١١/ ح٣٣٣٤.والترمذي في سننه ج٣/ ص٤٣٢/ ح١١٢٤. وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٢٧/ ح٢٠٧٤.

النهي الوارد في فساد هذه العقد معلوم على الحد الذي علم رجوعهم إلى الاجتهاد في الحوادث التي حدثت، فكما يجب القطع على إجماعهم على استعمال الاجتهاد فيها، فكذلك القطع على اعتبارهم ظاهر النهي في فساد [١] هذه الأحكام.

فإن قيل: من أين جميعهم رجعوا إليها؟

فالجواب: أنّا نعلم ذلك كما نعلم رجوعهم إلى الاجتهاد. يبين صحة هذا ما روي عن ابن عمر [٢] أنه قال: «ما زلنا نخابر حتى أخبرنا رافع ابن خديج عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن المخابرة فتركناها» [٣]،

---

(١) في (أ): وفساد. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) عبد الله بن عمر (١٠ قهـ - ٧٣هـ = ٦١٣ - ٦٩٢ م) عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن: صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية. كان جريئا جهيرا. شهد الخندق وما بعدها، ولم يشهد بدرا ولا أحداً لصغره. وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكة. ومولده ووفاته فيها. غزا إفريقية مرتين: الأولى مع ابن أبي سرح، والثانية مع معاوية بن حديج سنة ٣٤هـ. أفتى الناس ستين سنة. ولما قتل عثمان عرض عليه ناس أن يبايعوه بالخلافة فأبى، شهد فتح أفريقية. كف بصره في آخر حياته. كان آخر من توفي بمكة من الصحابة. هو أحد المكثرين من الحديث عن الرسول صلي اله عليه وآله وسلم. له في كتب الحديث (٢٦٣٠) حديثا.
انظر ترجمته في: معالم الإيمان ١: ٧٠ والإصابة، ت ٤٨٢٥ وتهذيب الأسماء ١: ٢٧٨ وفيه: " توفي ابن عمر سنة ٧٣ بعد قتل ابن الزبير بثلاثة أشهر، وقيل بستة أشهر " وابن خلكان ١: ٢٤٦ وفيه: وفاته سنة ٦٣هـ، وهو ابن ٨٤ سنة. وطبقات ابن سعد ٤: ١٠٥ - ١٣٨ وفيه: وفاته سنة ٦٤هـ، عن ٨٤ عاما. الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ١٠٨.

(٣) المخابرة هي: مزرعة الأرض بجزء مما يخرج كالثلث والربع، أو بجزء معين من الخارج. وفيها خلاف بين الفقهاء. "انظر: الرسالة للشافعي ص ٤٤٥، المنتقى للباجي ٥/ ١٤٢". عن عمرو بن دينار قال سمعت بن عمر يقول: (كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا حتى زعم رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن المخابرة). أخرجه مسلم في صحيحه ج٣/ ص١١٨٤/ ح١٥٥٠. والبخاري في صحيحه ج٢/ ص٨٣٩/ ح٢٢٥٢. والنسائي في سننه

وهذا إخبار عن الجماعَةِ [1] رجوعِهِم في فساد ذلك إلى مجرد النهي.

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون رجوعهم إلى النهي في الموضع الذي رجعوا إليه من العقود هو تقدم علمهم بأن ذلك العقد متى كان منهياً عنه كان فاسدا؟

والجواب: أنّا أنكرنا ذلك لأن ما تقولون به في هذا الباب هو تعليق الحكم بمظنون لا دليل عليه، وصرف له عن الوجه الظاهر الذي اقتضاه ودل عليه الدليل، إذ لا فصل بين من يدعي هذا، وبين من يدعي أن علمهم بخبر الواحد وبالاجتهاد كان تابعا لتقدم علمهم بأن الباب الذي استعملوها فيه مما يصح إثباته بهما، فمن حقهما أن يكونا مقصورين على ما وقع منهم استعمالها فيه، فإذا فسد هذا من حيث كان تركاً للظاهر وعدولا عن الوجه الذي علم أنهم إليه رجعوا وإياه اعتبروا في الحكم، فكذلك ما ذكرناه. وأيضا فإنا قد بيّنا أن حكمهم لو كان مأخوذا من هذا الوجه لنقل ذلك لا محالة، فإذا لم ينقل في هذا الباب غير النهي، وجب تعليق الحكم به دون أمر آخر مظنون لا دليل عليه.

فإن قيل: إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع، وحكموا بصحته في موضع آخر، فلِمَ صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضيه أو يحمل عليه أولى من أن يحكم بأن النهي بمجرده لا يقتضي الفساد، استدلالا بفعلهم في المواضع الأُخر.

ج٧/ ص٣٧/ ح٣٨٧٩. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٨٦/ ح١٢٩٠. وأبو داود في سننه ج٣/ ص٢٦٢/ ح٣٤٠٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٣/ ص٣١٣/ ح١٤٣٩٧.

(١) كذا في (أ).

فالجواب: أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه [١] إنما عقلوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به، من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه، صار هذا أصلا فيما ذهبنا إليه ودلالة عليه، فإذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه، وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا عن هذا الأصل، ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلت عليه، كما يُعدل عن مقتضى العموم إلى الحكم بالخصوص، وعما تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مقتضى مجازه إذا دلت الدلالة عليه، وهذا بيّن.

فإن قيل: الأخبار التي عولتم عليها في هذا الباب - وهو رجوع الصحابة في فساد ما حكموا بفساده من العقود وغيرها إلى النهي الوارد فيها - هي أخبار الآحاد وهي لا توجب العلم، فكيف يستفاد منها طريقة [٢] العلم والقول الذي ذهبتم إليه طريقه العلم؟!

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن هذه الأخبار التي تضمنت رجوعهم إلى الأخبار الواردة في النهي قد ظهرت ظهوراً قد حصل عنده العلم بصحتها.

---

(١) قال أبو الحسين البصري: قالوا النهي نقيض الأمر والأمر يدل على إجزاء المأمور به فيجب أن يدل النهي على نفي إجزاء المنهى عنه ونفي إجزاء الفعل هو فساد. المعتمد ج ٢ / ص ٤١٠.
وقال الرازي: أن النهي نقيض الأمر لكن الأمر يدل على الإجزاء فالنهي يدل على الفساد المحصول للرازي ج ٢ / ص ٤٩٦.

(٢) كذا في (أ). ولعل العبارة هكذا: فكيف يستفاد منها العلم.

والثاني: أن كل واحد من هذه الأخبار وإن لم يكن معلوماً، فإن جملتها إذا نقلت لم تمتنع أن تكون طريقا إلى العلم بما يستدل بها عليه، من رجوعهم إلى اعتبار النهي في فساد الأحكام على الجملة دون التفصيل، كما نقوله في الأخبار التي يستدل بها على وجوب العمل بخبر الواحد.

والكلام في الجواب عن هذه الشبهة نستقصيه في هذا الباب إذا انتهينا إليه بمشيئة الله، وفيما ذكرناه الآن كفاية والله تعالى أعلم.

❊ ❊

الخلاف في العموم[1] والخصوص وما يتصل بهما

مسألة: اختلف أهل العلم في لفظ العموم، هل له صيغة تفيد استغراق جميع المسميات التي يصلح لها أو لا؟

فذهب قوم من المنتسبين إلى علم الكلام إلى أنه لا لفظ في اللغة يصلح للعموم، وكل لفظ فإنه يحتمل العموم والخصوص، ثم يختلفون فمنهم من يقول: إن

---

(١) العام لغةً: الشامل، عمَّ الشيء عموماً، شمل الجماعة؛ يقال: عمهم بالعطية: كذا في الصحاح. وفي لسان العرب: عمهم الأمر يعمهم عموماً: شملهم. وفي القاموس: عم الشيء عموماً: شمل الجماعة. يقال: عمهم بالعطية وفيه أيضاً شملهم الأمر، كفرح، ونصَرَ، شملاً وشمولاً؛ عمهم. أما في الإصطلاح فقد قال الجصاص: العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقال فخر الإسلام البزدوي: العام كل لفظ ينتظم جرماً من الأسماء لفظاً أو معنى. وقال النسفي: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول. وقال صدر الشريعة: لتوضح العام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له. وعلى هذا جرى الكمال ابن الهمام؛ فقد عرفه في تحريره بما دل على استغراق أفراد مفهوم، وإلى هذا اتجه المعاصر لكمال بن الهمام صاحب المرقاة. واختار الإمام البيضاوي هذا التعريف مع هذه الزيادة. وعرفه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في ورقاته: العام ما عم المنهاج شيئين فصاعداً، ومال إلى حجة الإسلام الغزالي إلى أن العام هو: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، وعرَّفه الآمدي بـ(اللفظ الواحد الدال على قسمين فصاعداً مطلقاً معاً). وعرفه العراقي بأنه: (الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله)، وفي جمع الجوامع: هو لفظ يستغرق الصالح له، من غير حصر. انظر: الزركشي: البحر المحيط: ص٢١٩. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢/ ١٨٥. البدخشي: منهاج العقول: ٢/ ٧٥. الأرموي: التحصيل من المحصول: ١/ ٣٤٣. زكريا الأنصاري: غاية الوصول: ص٩٦. الغزالي: المستصفى: ٢/ ٣٢. أبو الحسين البصري: المعتمد: ١/ ١٨٩. ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام: ٣/ ٣٧٩. أمير باد شاه: ١/ ١٩١. ميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٣٨٥... وغيرها.

الواجب في لفظ العموم الوقف، وأن لا يحمل على عموم أو خصوص إلا بدلالة تدل على المراد به.

ومنهم من يقول: الواجب فيه أن يحمل على الخصوص، ثم على أقل ما يحتمله فإنه متيقن.

ومنهم من يقول: إن لفظ العموم يصلح للمسميات التي وضع لها، ولكن لا يستغرقها.

وذهب عامة الفقهاء وجُلّ المتكلمين إلى أن لفظ العموم له صيغة تفيد كونه مستغرقا لجميع المسميات التي يصلح لها، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم ومن تابعهما، وإن كان في جملتهم من يفصل بين الأمر والنهي وبين الخبر في ذلك، فيوجب الاستغراق في عموم الأمر والنهي، ولا يوجبه في عموم لفظ الخبر. والصحيح ما ذهب إليه أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما، من أنه لا فصل بين الأمر والخبر في ذلك.

ويحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أنه لو كان في اللغة لفظ عام يستغرق المسميات، لوجب أن يدرك معناه إذا طَرَق السمع [1]، كما يدرك معنى الخصوص عند وروده على السمع، حتى لا يصح وقوع الخلاف بين من يعرف لغة العرب في ذلك.

ومنها: أنه لو كان في اللغة عموم على ما يذهبون إليه، لوجب ألا يحسن الاستثناء منه، لأن الاستثناء كان يقتضي رجوعا عن الكلام الأول، وجاريا مجرى النقض له.

ومنها: أن لفظ العموم لو أفاد الاستغراق لما حسن تأكيده، لأن فائدة التأكيد هي إزالة الاحتمال، فإذا كان اللفظ غير محتمل للخصوص، فلا فائدة للتأكيد.

(١) أي: عند ما يسمع.

ومنها: أنه لو كان الأمر مفيدا للاستغراق بظاهره، لما حسن استعماله في الخصوص كما يستعمل في العموم، دلالة على أنه ليس بحقيقة في أحدهما دون الآخر، فإنه يجري مجرى الألفاظ المشتركة، كقولنا: لون، وما يجري مجراه في كونه مفيدا للسواد والبياض وغيرهما.

ومنها: أنه لو أفاد الاستغراق بظاهره، لما حسن من المخاطب به الاستفهام، فكما حسن الاستفهام فيه وجب كونه محتملا.

والذي يدل على أن في اللغة لفظا عاما يفيد صيغته الاستغراق على ما نذهب إليه، أن لفظة (مَن) إذا وقعت نكرة وكانت مستعملة في المجازاة، فإنها تعم في اللغة جميع العقلاء على وجه الاستغراق، بدلالة أن المخاطب بها له أن يستثني منها ما شاء من العقلاء. ألا ترى أن القائل إذا قال: من دخل داري أكرمته إلا زيدا، أو عمراً، أو عدوا لي، حتى يستثنى من أراد من العقلاء كان الكلام صحيحا والاستثناء حقيقة، ومن حق الاستثناء عند أهل العربية أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فلما صح استثناء أي عاقل أشير إليه من هذه اللفظة علمنا أنه يجب أن تكون مستغرقةً لكلهم.

فإن قيل: وَلِـمَ قلتم: إن حقيقة الاستثناء تقتضي أن يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه؟

فالجواب: أن هذا مشهور في اللغة، وأهل العربية قد نصّوا عليه.

ويدل على ذلك أيضا لفظ (العدد)، فإن الاستثناء إنما يخرج منه ما لولاه لوجب دخوله تحته، وما لا يجري هذا المجرى لا يحسن استثناؤه منه. ألا ترى أن القائل إذا قال: عشرة إلا واحدا كان الاستثناء صحيحا، لاشتمال هذا العدد على الواحد، فإن استثنى منه ما لم يشتمل عليه لفظ هذا العدد لم يجز، وإن استثنى الكل منه لم يحسن، فعلم أن من حق الاستثناء ما ذكرناه.

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون الاستثناء من حقه أن يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله فيه، لا ما يجب أن يدخله؟

فالجواب: أنه لو كان كذلك لصح الاستثناء من النكرات على الحد الذي يصلح من المعرفة، فكان لا يمتنع أن يقول القائل: رأيت رجلاً إلا زيدا، ورأيت رجالاً إلا زيدا، وفي امتناع هذا عندهم وكون هذا الاستثناء موضوعاً في غير موضعه دلالة على أنه يخرج من الكلام ما يجب اشتماله عليه لا ما يصلح.

فإن قيل: إنما لم نجعل هذا استثناءً، لأن الاستثناء من حقه أن يتناول جملة، وقولهم: رجل، ليس بجملة!

فالجواب: أن الاستثناء لو كان موضوعاً لإخراج ما يصلح له اللفظ عنه لا ما يجب أن يفيده، لوجب أن يحسن الاستثناء من كل لفظ يصلح لعدد ويصلح الاستثناء منه، سواء كان جملة أو لم يكن.

وقولهم: رأيت رجلاً، يصلح لعدد كثير على الانفراد، وهم كل شخص يقع عليه هذا الاسم، فكان يجب أن يحسن الاستثناء منه كما ذكرنا.

فإن قيل: ما تنكرون أن يكون الاستثناء يفيد إزالة الاحتمال، من حيث يجوز لولاه اشتمال الكلام عليه؟

فالجواب: أنه لو سُلِّم أن الاسثناء يفيد ما ذكروه لكان إنما يفيده من حيث يعلم أن الكلام الأول لولاه لكان مشتملاً عليه، فإذا علم بالاستثناء خروج القدر الذي تناوله بتة، ثبت كون الباقي مرادا. فأما على غير هذا الوجه فلا يعلم به زوال الاحتمال، مع ما قد بيناه من أن القول بأن الاستثناء يتناول ما يصلح ولا يستغرق لا يصح، وهذا يؤيد ما نقوله، فكيف والاستثناء إنما يدل على إرادة المخاطب، وإنما يعلم خروج ما يتناوله الاستثناء منه، من حيث لم تتناوله الإرادة.

فإن قيل: فعلى قولكم يجب أن يخرج الاستثناء من الكلام بعضه؟

فالجواب: أنّا نقول ذلك، ونريد به: أنه يدل على أن المخاطب لم يرد باللفظ المستثنى منه القدر الذي يتناوله الاستثناء.

فإن قيل: إذا كان الاستثناء من لفظ الجمع لا يدل على كونه مستغرقا لما يصلح له فكذلك العموم.

فالجواب: أن لفظ الجمع إذا كان معرّفا بالألف واللام فمن حقه أن يكون مستغرقا عندنا، وأَحَدَ ما يدل عليه الاستثناء. وهذا يسقط السؤال. فأما إذا لم يكن معرفا، فالاستثناء منه على الحقيقة لا يحسن، فإن استعمل فيه لفظ الاستثناء لم يكن جاريا مجرى الحقيقة. ألا ترى أنه لو قال: كلِّم رجالا إلا زيداً، لم يكن موقع لفظ الاستثناء هاهنا كموقع الاستثناء في قوله: كلم الرجال إلا زيدا، لأن هذا الاستثناء يكون عندهم حقيقة وواقعا موقعه. فاما الأول فإنه لا يجري هذا المجرى في اطراده وكونه حقيقة، وإنما المقصد به تمييز زيد بالذكر، لغرض للمخاطب يخصه. فأما أن يجري ذلك على طريقة الاستثناء حقيقة فبعيد، لما ذكرناه من الفرق الظاهر عندهم بين الاستثناء من المعرفة، وبين استعمال هذا اللفظ في النكرات.

يبين صحة هذا أن الاستثناء هو استدراك في الكلام عندهم، وإذا استثني من اللفظ ما لم يشمله لم يكن استدراكاً، ولهذا لو قال: افعلوا إلا زيدا، لم يكن هذا اللفظ جاريا مجرى الاستثناء على الحقيقة، ولو قال: افعلوا كلكم إلا زيدا، كان الاستثناء صحيحاً.

فبان بهذه الجملة أن الاستثناء لا يدخل حقيقة إلا على الجنس أو العدد المحصور، فأما ما يصلح له اللفظ ولا يتناوله جنسا أو حصرا بعدد، فإنه لا يتناوله حقيقة.

ووجه آخر وهو أن الاستثناء لو كان يؤثر فيما يصلح له اللفظ لا فيما يجب أن يفيده، لكان السامع لذلك لا يعقل أن حكم ما عدا المستثنى خلاف حكمه لفظا،

وقد علمنا أن رجلاً لو قال لعبده: من دخل داري في هذا اليوم فاحبسه للطعام إلا زيداً، فإنه يعقل منه أن كل عاقل يدخل داره غير زيد فسبيله أن يحبسه، وإن لم يفعل ذلك استحق الذم من مولاه، وكان له أن يقول: قد علمت أني لم استثن إلا زيداً فلِمَ أجريت غيره مجراه، ولو كان هذا اللفظ يصلح لكل من يدخل الدار من العقلاء ولا يفيدهم لما صحّ ذلك؛ لأن الحكم على سبيل القطع إنما كان يستفاد من المستثنى فقط وهو زيد، فأما الذين استثنى منهم فإن الحكم فيهم كان يستفاد جوازا لا قطعا، فكان لا يحسن الذم. وعلى هذه الطريقة قال أهل العربية: إن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات.

فإن قيل: أليس لا يجوز أن يقول القائل: من دخل داري من دون إذني ضربته إلا الملائكة – وإن كانوا من جملة العقلاء – فقد سقط قولكم أن هذه اللفظة يجوز أن يستثنى منها كل عاقل.

فالجواب: أن استثناء الملائكة منها إنما لم يحسن، وإن كانوا من جملة العقلاء، لتقدم العلم بأن المخاطب لا يريدهم عند اللفظ المستثنى منه، واستثناء ما قد علم أن الخطاب لم يتناوله وأن المخاطب لم يقصده لا يحسن، وكذلك الجواب عن سؤالهم عن الشياطين.

فإن قيل: أليس يحسن استثناء الصبيان من هذه اللفظة وإن لم يكونوا عقلاء؟!

فالجواب: أن المراد بقولنا: إنها تشمل العقلاء أنها تشمل جنسهم، وتفيد جنس من يعقل دون من لا يعقل، والصبيان من هذا الجنس وإن لم يبلغوا الحد الذي يقتضي إجراء هذا الاسم عليهم، وإذا كان الغرض باللفظ إفادة هذا الجنس المخصوص، سقط ما توهموه.

دليل آخر وهو أن لفظة (من) إذا استعملت في الاستفهام استغرقت جميع العقلاء، من حيث لا يكون بأن يحمل على بعضهم أولى من أن يحمل على سائرهم.

ألا ترى أن القائل إذا قال لغيره: مَن عندك؟ كان له أن يذكر في الجواب من شاء من العقلاء، فإن ذكر كلهم كان مجيبا، وإن ذكر بعضهم على سبيل الجملة أو واحدا منهم غير معين أو عيّن بعضهم أو واحدا منهم فكمثل [ذلك] (١). وهذا يدل على أن لفظ السؤال مشتمل على جميعهم، إذ لو لم يكن كذلك لكان إذا تصرف في الجواب على الحد الذي ذكرنا مِن ذكر من أراد منهم لا يكون مجيبا، لأن الجواب من حقه أن يكون مطابقا للسؤال ومفيدا لما تضمنه، ومتى تضمن ما لم يشتمل عليه السؤال لم يعد جواباً عندهم، فلو لم تكن هذه اللفظة متناولة لجميعهم، لكان ذكر جميعهم في الجواب يجري مجرى أن يذكر ما لا يعقل في الجواب عنها، في أنه لا يعد مجيبا، وإذا كان ذلك كذلك، فقد بان أن هذه اللفظة متناولة لجميع العقلاء على سبيل الاستغراق.

فأما قول من يفصل منهم بين الأمر والنهي وبين الخبر، فالذي يدل على فساده أن حكم الخطاب في تناوله لما يتناوله لا يتغير بأن يكون لفظه لفظ الخبر أو لفظ الأمر. ألا ترى أن من البين الواضح في اللغة أن قول (٢) القائل لغيره: من دخل داري أكرمتُه، يفيد فيمن تناوله ما يفيد قوله: من دخل داري فأكرمه، وإن كان أحدهما خبرا والآخر أمرا. وما يتعلقون به - في الفصل بينهما من أن الأمر يفيد امتثال الفعل وهو الغرض به، فإذا تجرد من الاستثناء وجب حمله على كل ما يصلح له من الأفعال، وليس كذلك الخبر، إذ ليس فيه هذا الغرض - فإنه بعيدٌ، لأن الخبر يتعلق به أيضا ما يجري هذا المجرى من الغرض. ألا ترى أنه إن كان وعيداً فالغرض أن ينزجر مَن تناوله اللفظ، وإن كان وعدا فالغرض به أن يرغب، وأن

---

(١) بياض في (أ).

(٢) في (أ): يقول. ولعل الصواب ما أثبت.

يعلم دخول من اشتمل عليه تحته، فإذاً لا فرق بين الموضعين من هذا الوجه، وما يقتضي في الأمر أن يحكم بأنه إذا ورد من الحكيم متجرداً عن القرائن يجب تناوله لجميع ما يصلح له من المسميات، وهو إخراج كلامه عن التلبيس والتعمية على المخاطب، وأنه يوجب مثله في الخبر.

والجواب عن الأول: أن قولهم: إن العموم لو كان له لفظ لوجب إدراكه عاما، فإنهم إن أرادوا بالإدراك الحس، كان ذلك ظاهر الفساد، لأن كون اللفظ عاما أو خاصا لا يُحَسّ، وإنما يعلم من طريق العلم بمقاصد أهل اللغة، وإن أرادوا به العلم الذي يحصل عنه الإدراك، فالذي ذكروه لا يجب، لأن إدراك الكلام لا يقتضي أن يعرف معناه والمقصود به لا محالة. ألا ترى أن الكلام لو أدرك ولم يتقدم المواضعة فيه لما فهم المراد به، وكثير من كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يُدرك ولا يُعلم المراد به، إلا بأن يرجع إلى شيء آخر في التوصل إلى معرفته، وكذلك القول في كلام كثير من الشعراء والخطباء، فقولهم: إن إدراك الكلام بمجرده يقتضي أن يعرف معناه لا يصح.

والأصل في هذا الباب أن كلام العرب ينقسم قسمين:

أحدهما: قد يحكى وتظهر مقاصدهم فيه، لكثرة النقل أو زوال اللبس عنه، فيشترك من يعرف لغة العرب في معرفة المراد متى سمعوه.

والآخر: لا يجري هذا المجرى في الجلاء والوضوح، فيجوز أن يخفى المراد به، ولا يجب اشتراك الكل في معرفته، إما لقلة النقل، أو لحصول اللبَس، فيحتاج إلى الاستدلال بطرائقهم وسائر كلامهم على معرفته، وهذا ظاهر في كلام العرب، ويصح ذلك في الخصوص كما يصح في العموم. ألا ترى أن قولهم: إنسان، متى استعمل في الشخص الذي هو آدمي، لم يخف المراد به، ومتى استعمل في إنسان العين، جاز أن يقع اللبس فيه، فلا يُعلم المراد به متى طرق هذا اللفظ السمع كما

يعلم بالأول. ونظائر هذا كثيرة، وإذا صح ذلك لم يمتنع أن يحتاج في معرفته - المراد - بلفظ العموم إلى ضرب من الاستدلال بكلامهم وطرائقهم.

والجواب عن الثاني: أن الاستثناء لا يقتضي رجوعا عن الكلام الأول على ما توهموه، وإنما يفيد أن المخاطب حين أطلق اللفظ أراد سوى ما تناوله الاستثناء، ولم يقصد به القدر الذي وقع الاستثناء منه، وهذا لو اعترض العموم لاعترض لفظ العدد، لأن الاستثناء منه سائغ، كقولهم: عشرة إلا واحدة، ولا يمتنع هذا من أن يكون اللفظ مشتملاً على هذا العدد المخصوص، ولا يقتضي رجوعاً عما أطلقه.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه يفسد من وجوه:

منها: أن استعمال التأكيد في العموم لو كان يمنع من إفادته الاستغراق، لمنع من اللفظ الخاص أيضا، لأنه يستعمل في الخصوص كما يستعمل في العموم، فإذا كان استعماله في الخصوص لا يمنع من كونه مستعملا بنفسه فيما يفيده فكذلك العموم.

ومنها: أن لفظ العموم وإن كان مستقلاً بنفسه في إفادة الاستغراق، فإنه لا يمنع أن يوضح للسامع ويزداد في قوة وضوحه بالتأكيد، كما توضح الأدلة بضرب الأمثال عند ذكر الأدلة وما يجري مجراها وإن كانت مستقلة بأنفسها، وليس لأحد أن يقول: إن ضرب الأمثال عند ذكر الأدلة لا فائدة فيه إذا كانت هي مستقلة بأنفسها، وعلى هذا الوجه يؤكد الخاص، ولا يقول أحد: إنه لا فائدة فيه. وعلى هذه الطريقة ظَاهَرَ القديم سبحانه بين الأدلة، وإن كانت كل واحدة منها مستقلة بنفسها، وعلى هذه الطريقة يؤكد المؤكد.

ومنها: أن قولهم: إن التأكيد لا يحسن فيما الاحتمال فيه بعيد، إذ لا كلام إلا والاحتمال فيه قائم، وإن أُكِّد فليس الغرض بالتأكيد إزالة الاحتمال، إذ الاحتمال حاصل مع حصوله. فأما الكلام الذي يعلم المراد به ضرورة، فالاحتمال لم ينتف عن مقتضاه لأجله، وإنما انتفى للعلم الضروري.

والجواب عن الرابع: أن هذا الكلام يقتضي أن من أورده لا يُجوِّز أن يكون في اللغة مجاز، لأن استعمال العموم في الخصوص ليس بأكثر من استعماله على وجه المجاز، وفي علمنا بحصول المجاز في اللغة دلالة على فساد ما قاله. على أن قوله: إن اللفظ العام يستعمل في الخصوص على الحد الذي يستعمل في العموم غلط، لأن استعماله في العموم حقيقة، وفي الخصوص مجاز، فكيف يقال: إنه يستعمل في الأمرين على حد واحد؟!

وقد أجاب بعض الفقهاء عن هذا بأن ما يستعمل منه في الخصوص لا يكون عاما، لأنه يفيد ما يفيده بقرينة زائدة على اللفظ، فلا يكون العام مستعملا في الخصوص. وهذا بعيد، لأنه يوجب أن لا يكون في الكلام مجاز. ويمكن أن يقال في كل لفظ يعدل به عن موضع الحقيقة إلى المجاز إنه غير اللفظ الذي هو حقيقته، لأنه إنما يفيد ما يفيده بوجه مضموم إليه من زيادة أو نقصان أو نقل عن موضعه، وهذا لا يصح مع القول بالمجاز.

والجواب عن الخامس: أن ما ذكروه أن اعتراض العام اعتر[ا]ض الخاص أيضا، لأن الاستفهام قد يحسن في الخصوص، ولسنا نسلِّم أن الاستفهام يحسن في كل عام، وإنما يحسن إذا كان الغرض به إزالة لبس لا يمتنع حصوله لشيء يرجع إلى الحال، أو استفادة العلم الضروري بمراد المخاطب، أو استجلابه زيادة سكون النفس إليه في المواضع التي تتأتى فيها هذه الوجوه، ولهذا نقول: إن من يعلم المراد بكلامه استدلالا فالاستفهام فيه لا يحسن، لأن اللبس إنما يحصل فيه لتقصير المكلف في معرفة المراد، ومتى قصر في ذلك فالاستفهام لا يؤثر فيه.

*

مسألة: اختلف أهل العلم في أقل الجمع [1].

فذهب بعضهم إلى أنه: اثنان، وهذا القول محكي عن أبي يوسف.

وذهب عامة المتكلمين والفقهاء إلى أنه: ثلاثة، وإليه ذهب أبو علي وأبو هاشم.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

منها: أن لفظة الجمع مأخوذة من الاجتماع، وهذا المعنى يحصل في اثنين، فيجب أن تكون حقيقة هذه اللفظة متناولة لهذا القدر من العدد.

ومنها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «اثنان فما فوقهما جماعة» [2]. قالوا: فأُجري اسم الجماعة على الاثنين.

ومنها: ما ورد في ألفاظ الجمع عبارة عن اثنين، في الكتاب وغيره، كقوله تعالى:

---

(١) قال أبو الحسين البصري: باب في أقل الجمع ما هو.
اعلم أن هذا الباب يشتمل على مسألتين إحداهما أن يقال قولنا جمع ما الذي يفيده والثاني أن يقال الألفاظ الموضوعة بأنها جمع هل تفيد الاثنين حقيقة أم لا نحو قولنا جماعة ورجال.المعتمد ج ١ / ص ٢٣١ .وقد توسع في هذا البحث كثيرا راجعه.
وقال الجويني: أقل الجمع ثلاثة، فإذا ورد لفظ الجمع كقوله مسلمون ورجال حمل على ثلاثة، ومن أصحابنا من قال: هو اثنان وهو قول مالك وابن داود ونفطويه وطائفة من المتكلمين.والدليل على ما قلناه أن ابن عباس رضي الله عنهما احتج على عثمان رضي الله عنه في حجب الأم.اللمع في أصول الفقه ج ١ / ص ١٣ .انظر مزيداً من أدلة القول الأول: "أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة" في "الروضة ٢/ ٢٣١ وما بعدها، التبصرة ص١٢٨، المستصفى ٢/ ٩١ وما بعدها، فواتح الرحموت ١/ ٢٧٠، نهاية السول ٢/ ١٠١، المحصول ٢/ ٦٠٦ وما بعدها،البرهان ١/ ٣٥١، أصول السرخسي ١/ ١٥٢، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٥، العدة ٢/ ٦٥١، مختصر الطوفي ١٠١".

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه ج١/ ص٣١٢/ ح٩٧٢ .والطبراني في مسند الشاميين ج٢/ ص٣٩/ ح٨٧٧.والبيهقي في سننه الكبرى ج٣/ ص٦٩/ ح٤٧٨٧ .وأبو يعلى في مسنده ج١٣/ ص١٩٠/ ح٧٢٢٣.وعبد بن حميد في مسنده ج١/ ص١٩٨/ ح٥٦٧ .

﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [1]، عطفاً [2] على داود وسليمان عليهما السلام.

والذي يدل على ما نذهب إليه، ما قد عرفناه من طريقة أهل اللغة أنهم فصلوا بين لفظ التثنية ولفظ الجماعة، فعبَّروا عن قول القائل: رجلان، بأنه لفظ التثنية، وعن قوله: رجال، بأنه لفظ الجماعة، وخالفوا أيضا بين تصريف اللفظتين في الأمر والكناية [3]، قالوا في لفظ التثنية عند الأمر: افعلا، وعند الكناية: فعلا، وفي لفظ الجماعة: افعلوا وفعلوا، فعلمنا أن المستفاد بإحدى اللفظتين غير المستفاد بالأخرى، وإذا كان هذا هكذا وجب ألا يفيد لفظ الجماعة اثنين، وأن يكون مفيداً لثلاثة فما فوقها.

ويدل على ذلك أيضا أن لفظة الجمع لو كانت مفيدة لاثنين وموضوعة لهما، لوجب أن يعقل من إطلاقها: اثنان، كما يعقل: ثلاثة، وفي عِلْمِنا - أن القائل إذا قال: رأيت رجالا، عقل منه ثلاثة دون اثنين - دلالةٌ على أن هذه اللفظة لا تفيد اثنين، وأن أقل الجمع ثلاثة على ما نذهب إليه.

فإن قيل: إنما فُصِل بين لفظة التثنية ولفظ الجمع، ليبينوا أن إحدى اللفظتين تخص الاثنين فلا تصلح إلا لهما، وأن الأخرى تصلح لهُما وللأكثر.

فالجواب: أن لفظ الجمع لا يخلو من أن يصلح للاثنين حقيقةً أو مجازاً.

فإن قيل: يصلح لهما مجازا، فهذا لا خلاف فيه.

وإن قيل: يصلح لهما حقيقة، فهذا يمنع الفصل، لأنّا قد علمنا أن القصد بالفصل إلى بيان اختلاف حقيقتهما، وهذا منع من ذلك.

---

(١) سورة الأنبياء: ٧٨.

(٢) أي: ردا.

(٣) الكناية هنا: بمعنى الخبر، أي: الفعل الماضي.

فإن قيل: لا يمتنع الفصل إذا قلنا إن لفظ الجمع حقيقة فيهما جميعا.

فالجواب: أن الأمر لو كان كذلك لكان الفصل لا يقع إلا على هذا الوجه، لأنه كان لا يخص إبانة الجمع مطلقا، بل كان يبين أنه مشترك بين الجمع والتثنية، كما بين سائر الألفاظ المشتركة وهذا بيّن.

والجواب عن الأول: أن قولهم: إنه مأخوذ من الاجتماع إن أرادوا به نفس هذه اللفظة التي هي قولنا: جمع، لم ينكر أن يكون في أصل اللغة قد أخذ عنه، بل الأقرب أن يكون هذا اللفظ مأخوذا عن المعنى الذي حصل به المجتمع مجتمعا، لأن قولهم: جمع ومجتمع يجري في هذا الباب مجرى قولهم: متحرك وأسود، إلا أن الكلام في هذا الباب خارج عما نحن فيه من موضع الخلاف في المسألة، فليس كلامنا فيما اشتق منه هذا اللفظ في أصل اللغة، وإنما الكلام فيما يفيده في عرف اللغة، ولا يمتنع أن يكون اللفظ مشتقا في أصل اللغة من شيء ثم ينقل ذلك الاسم عن موضع الاشتقاق فيستعمل في شيء آخر، قد احتيج إلى العبارة عنه [1]، ويقع الاصطلاح عليه من أهل اللغة، فتكون حقيقة هذا اللفظ ما يقتضيه عرف الاستعمال اللغوي الذي نقل إليه لا المنقول عنه، الذي كان حصل الاشتقاق منه في أصل اللغة.

ألا ترى أن قولهم: دابة، مأخوذ عن المسمى به مما يدب، ثم نقل هذا الاسم عن موضع الاشتقاق واستعمل في حيوان مخصوص، فصار حقيقةً فيه دون ما اشتق منه في أصل اللغة، حتى إذا أطلق أفاد ما يحصل عرف الاستعمال فيه دون الأول، فلا يقال: إن قولهم: دابة حقيقة لكل ما يدب. ونظائر هذا كثيرة في اللغة.

فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يكون لفظ الجمع في أصل اللغة مأخوذا [2] من

---

(١) العبارة عنه، أي: التعبير عنه.

(٢) في (أ): مأخوذ. والصواب ما أثبت.

حصول الاجتماع، ثم لما مسّت الحاجة إلى الفصل بين العبارة عن معنى التثنية وعن معنى الجمع الذي هو ثلاثة فما فوقها، نقلوا هذا اللفظ إلى الموضع الذي يخالف التثنية، فعبَّروا عنه بلفظ الجمع، حتى صارت حقيقةً في ذلك ومفيدة له، وصار الاشتقاق غير معتبر في فائدته وحقيقته. فأما سائر ألفاظ الجمع التي لم ترد بهذا اللفظ، فلا يمكن ادعاء ما ذكروه فيها إلا أن يحمل عليه، وقد بيّنا الكلام فيه.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه وإن كان جائزا فمن أين لكم أن هذه اللفظة حصل فيها عرف الاستعمال على الوجه الذي ذهبتم إليه حتى صار حقيقةً فيه؟!

والجواب: أنّا قلنا ذلك من حيث علمنا ضرورة أن أهل اللغة قد فصلوا بين قول القائل: رأيت رجلين، وبين قوله: رأيت رجالاً، في أن إحدى اللفظتين موضوعة للتثنية والأخرى للجمع، فعلمنا أن قولهم: رجال، قد وضعوه لغير ما وضعوا قولهم: رجلان، وأن عرف الاستعمال قد أوجب اختلاف فائدتيهما، وإن تساويا في أصل الاشتقاق الذي هو الجمع، كما أن العرف قد أوجب اختلاف فائدتي قولنا: دآبة ودبيب، وإن تساويا في أصل الاشتقاق.

والجواب عن الثاني: أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اثنان فما فوقهما جماعة» [1] يجب أن يحمل على إثبات الحكم دون إثبات معنى اللفظ في اللغة، لأن أقواله صلى الله عليه وآله وسلم إنما تدل على الأحكام التي تختص به وتعرف من قِبَلِه، لا على معنى اللغات التي لا تختص طريق معرفتها به، وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون المراد به: أن حكم الاثنين حكم الجماعة، في الموضع الذي قصده صلى الله عليه وآله وسلم بهذا القول، وهذا خارج عما نحن فيه من موضع الخلاف.

وقد قيل: إن المراد به: أن حكم الاثنين في صلاة الجماعة حكم العدد الكثير في

(١) سبق تخريجه.

قيامها خلف الإمام أو في الفضيلة، وقيل: إن المراد به: أن حكم الاثنين في كون السفر مباحا لهما حكم الجماعة، إذ كان تقدم النهي للاثنين عن السفر، وأيهما كان المراد بالخبر أُبطل تعلُّقهم به في موضع الخلاف.

والجواب عن الثالث: أنّا لا ننكر ورود لفظ الجمع والمراد به: اثنان، مستعملا على سبيل التوسع والمجاز، كما يستعمل لفظ الجماعة والمراد به: واحد على سبيل المجاز، كقوله تعالى: ﴿**فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ (٢٣)**﴾ [1]، وما يجري هذا المجرى، وهذا أيضا مما لا يتعلق بموضع الخلاف، لأن الخلاف هو فيما يفيده لفظ الجمع حقيقة، لا فيما قد يستعمل فيه توسعاً ومجازاً.

*

(١) سورة المرسلات:٢٣.

مسألة: اختلف أهل العلم في لفظ الجنس المعرَّف بالألف واللام، هل يقتضي استغراق الجنس كله، أو يفيد الجنس من دون الاستغراق؟

فكان أبو هاشم يذهب إلى أنه يفيد الجنس دون الاستغراق. وقد ذهب إلى هذا قوم من أهل العربية [١].

وذهب أبو علي إلى أنه يفيد استغراق الجنس، وهو مذهب أبي العباس المبرد [٢].

---

(١) الجنس المعرَّف بالألف واللام مثل: كلمة (الْبَيْع).قال الزركشي: فاختلفوا فيه على أقوال أحدها أنه يفيد استغراق الجنس ونقل عن نص الشافعي في الرسالة والبويطي ونقله أصحابه عنه في قوله تعالى وأحل الله البيع وهو كذلك في الأم من رواية الربيع ويدل عليه قوله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين إنكارا على قول عبد الله بن أبي ليخرجن الأعز منها الأذل فدل على أن اسم الجنس المعرف يعم ولولا ذلك لما تطابق والفقهاء كالمجمعين عليه في استدلالهم بنحو والسارق والسارقة الزانية والزاني وهو الحق لأن الجنس معلوم قبل دخول الألف واللام فإذا دخلتا ولا معهود فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئا جديدا وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وسليم الرازي في التقريب إنه المذهب ونقله الأستاذ أبو منصور عن القائلين بالصيغ قال القاضي عبد الوهاب وهو قول جمهور الأصوليين وكافة الفقهاء.وقال به أبو عبد الله الجرجاني ونسبه لأصحابه الحنفية وقال القرطبي إنه مذهب مالك وغيره من الفقهاء وقال الباجي إنه الصحيح وبه قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن برهان وابن السمعاني والجبائي ونصره عبد الجبار وصححه إلكيا الطبري وابن الحاجب ونقله الآمدي عن الشافعي والأكثرين ونقله الإمام فخر الدين عن المبرد والفقهاء قلت ونص عليه سيبويه فإنه قال قولك شربت ماء البحر محكوم بفساده لعدم الإمكان ولولا اقتضاؤه العموم لما جاء الفساد.البحر المحيط ج ٣ / ص ٣٧٣.ولمزيد من التوسع راجع المعتمد ج ١ / ص ١٠٠، التبصرة ج ١ / ص ١١٢.الفصول في الأصول ج ١ / ص ١١٨.القواعد الفقهية ج ٣ / ص ٢٣٣.

(٢) المبرد (٢١٠ - ٢٨٦هـ = ٨٢٦ - ٨٩٩ م) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد، قال الزبيدى في شرح خطبة القاموس: المبرد بفتح الراء المشددة عند الأكثر وبعضهم يكسر.قيل سمي المبرد; لأن صاحب الشرطة طلبه فاختبأ في مزملة باردة فدعي بالمبرد إمام العربية ببغداد في زمنه وأحد الأئمة في الأدب والأخبار.كان فصيحا كثير النوادر فيه ظرف

واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن استعماله في الجنس من دون أن يراد به الاستغراق - وهناك عهد يقصد باللفظ - لا يخرجه من كونه حقيقة، فكذلك إطلاقه من دون أن يكون هناك عهد لا على وجه الاستغراق لا يخرجه من كونه حقيقة، وبأن قول القائل: أهلك الناس الدينار الدرهم، إنما يعقل منه الجنس دون الاستغراق.

والذي يدل على صحة ما ذهب إليه أبو علي أن دخول الألف واللام في الاسم إما أن يكون لتعريف العهد، أو لتعريف الجنس. فإذا علم أنه ليس هناك عهد، تقرر أن دخولها هو لتعريف الجنس.

ومعنى التعريف لا يصح إلا بأن يتناول الجنس على وجه الاستغراق، لأنه إذا لم يفد الاستغراق لم يكن بينه وبين النكرات فرق، فلا يكون لدخولهما تأثير، فثبت ما قلناه. وأيضا فقد ثبت أن هذا اللفظ يحسن أن يستثنى منه كل ما يشتمل عليه من أعداد الجنس. ألا ترى أن القائل إذا قال: رأيت الناس إلا زيداً، أو عمراً، أو غيرهما، حتى يستثني من شاء ممن يشتمل هذا الاسم عليه، كان الكلام صحيحاً، والاستثنا واقعا موقعه، وقد بيّنا فيما تقدم أن الاستثناء الحقيقي من حقه أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، فبان بذلك أن حقيقة هذا اللفظ تفيد الاستغراق.

والجواب عن الوجه الأول: أن فائدة اللفظ لا يمتنع أن تختلف باختلاف

ولباقة. له شعر فيه مثل وحكمة. له كتب كثيرة في اللغة والنحو والأدب والقرآن والتاريخ والأخلاق والسلوك وأشهرها كتابه (الكامل) في الأدب واللغة، ولد بالبصرة وتوفي في بغداد عن ٧٦ سنة.
انظر ترجمته في: بغية الوعاة ١١٦ ووفيات الاعيان ١: ٤٩٥ وفيه: (وفاته سنة ٢٨٦ وقيل ٢٨٥) وسمط اللآلي ٣٤٠ والسيرافي ٩٦ وتاريخ بغداد ٣: ٣٨٠ وآداب اللغة ٢: ١٨٦ ولسان الميزان ٥: ٤٣٠ ونزهة الالبا ٢٧٩ وطبقات النحويين ١٠٨ - ١٢٠ وعاشر افندي ٦٧. الأعلام للزركلي ج ٧/ ص ١٤٤.

مواقعها. ألا ترى أن لفظة (مَن) إذا وقعت نكرة في المجازاة أفادت الاستغراق، على ما بيناه فيما تقدم، وإذا وقعت معرفة حتى تجري مجرى (الذي)؛ لم تفد ذلك، وإنما تنصرف إلى المعهود وتفيده، فكذلك لا يمتنع في لفظ الجنس إذا استعمل في موضع حصل فيه عهد بين المتخاطبين أن يكون مفيدا له ومنصرفا إليه، وإذا عري من ذلك كان مفيدا للاستغراق.

والجواب عن الثاني: أن المثال الذي ذكروه هو دليلنا، وقد احتج به أبو العباس المبرد على صحة ما يذهب إليه، وحكى أن أهل اللغة ينصون باستغراق الجنس في ذلك، ووجه دلالته ظاهر، لأن القائل إذا قال: أهلك الناس الدينار والدرهم، فله أن يستثني من أراد منهم، وإنما يعقل الخصوص من بعض ما يطلق منه لدلالة وما يجري مجراها، لا لأمر يرجع إلى ظاهر اللفظ.

واختلفوا أيضا في لفظ الجمع هل يفيد حقيقته ثلاثة فقط، أو يفيد أكثر منها، بعد الاتفاق على أن أقل الجمع ثلاثة.

فذهب بعضهم إلى أنه إذا تجرد وجب حمله على ثلاثة فقط، ولا يحمل على أكثر منها إلا بدلالة، وهو قول أبي هاشم.

وذهب بعضهم إلى أنه إن كان منكَّراً كقولهم: رأيت رجالاً، فإنه يحمل على ثلاثة فقط، ولا يحمل على أكثر منها، وإن كان معرّفا بالألف واللام، كقولهم: رأيت الرجال، فإنه يحمل على ثلاثة وعلى أكثر منها، ويكون اللفظ حقيقة في الثلاثة وفيما زاد عليها، وهو قول أبي علي. ولا يختلفان في أن مثل هذا اللفظ إذا ورد مِن جهة مَن دلت الدلالة على حكمته متجردا عن دليل التخصيص وجب حمله على كل ما يصلح له، ولا يقتصر به على ثلاثة فقط، من حيث حصل العلم بأنه لو أراد البعض دون الكل لدل على ذلك، فإذا لم يدل عليه وجب القطع على أنه أراد الكل، لأن أبا علي نصّ على هذه الطريقة، وأبو هاشم لم ينكرها.

واحتج أبو هاشم للقول الأول بأنه لا يخلو: من أن يكون حقيقة في ثلاثة، أو فيما زاد عليها، فإن كان حقيقة في ثلاثة وجب حمله عليها كما قلنا، وإن كان حقيقة فيما زاد عليها، فهذا يؤدي إلى أن لا يستقر لهذا اللفظ حقيقة، إذ ليس بعض ما زاد على ثلاثة بأن يكون اللفظ حقيقة فيه أولى من بعض، وهذا يؤدي إلى كونه حقيقة فيما لا ينحصر، وقد عرفنا فساده.

والذي يدل على صحة ما ذهب إليه أبو علي ومن قال بقوله، أن هذا اللفظ لا يخلو: من أن يكون حقيقة في ثلاثة فقط، أو فيما زاد عليها، ولا يصح القول بأنه حقيقة في ثلاثة فقط، لأن ما يقتضي كونه حقيقة فيها من صحة الاطراد والاستعمال يقتضي أن يكون حقيقةً فيما زاد عليها أيضا، إذ الاستعمال على سبيل الإطراد يجري في الموضعين على حد واحد، ولا يجوز أن يكون حقيقة فيما زاد عليها، من حيث يؤدي إلى أن لا يستقر لها حقيقة، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض، ويؤدي إلى أن تكون حقيقة فيما لا ينحصر، فيجب أن تكون حقيقة في ثلاثة وفيما زاد عليها، وهذا يقتضي أن يحمل على كل ما يصلح له من ثلاثة وما زاد عليها.

وما بيّناه قد أبطل الوجه الذي اعتمده من ذهب إلى القول الأول، لأنه اقتصر على قسمين:

أحدهما: أن يكون حقيقة في ثلاثة فقط.

والثاني: أن يكون حقيقة فيما زاد عليها.

وقال: إذا بطل أحدهما ثبت الآخر، وقد بيّنا فيه قسما ثالثا، وهو أنه حقيقة في ثلاثة وفيما زاد عليها، وهذا يبين بطلان تلك [1] الشبهة.

والذي يجب أن يحصل في هذه المسألة: أن لفظ الجمع إن كان معرفا، فإما أن

(١) في (أ): ذلك. ولعل الصواب ما أثبت.

يكون فيه عهد أو لا عهد فيه، فإن كان هناك عهد حمل على العهد، وإن لم يكن حمل على استغراق الجنس، إذا لم يكن هناك دليل على التخصيص، وإن كان منكورا [١]، فإما أن يكون من باب التكليف كالأمر والنهي، وإما أن يكون من باب الخبر، فإن كان من باب الأمر والنهي وكان متجرداً عن قرينة، وجب حمله على ثلاثة غير معينين، إذ لا يمكن سواه، لأن ما زاد عليها لا ينحصر، ولا يجوز ورود التكليف بما لا يمكن، وإن كان خبراً رُجع فيه إلى قصد المخاطب، لأنه يجري مجرى العهد، ولهذا قال الفقهاء في الإقرار والإيقاع: إن ذلك سواء منه إذا لم يكن ما يمنع منه، ويرجع إلى قوله، وهذا يفسد قول من يقول: إن لفظ الجمع مجمل لا يصح التعلق بظاهره.

*

(١) أي: منكرا.

مسألة: اختلف أهل العلم في العموم إذا خُص، هل يصير مجازا أم لا [1]؟

فذهب بعضهم إلى أنه لا يصير مجازا بأي دليل خص، عقليا كان أو لفظيا، متصلا به أو منفصلا عنه، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي، وبعض أصحاب أبي حنيفة.

وذهب بعضهم إلى أنه إن خُص بدليل لفظي متصل به كالاستثناء لم يصر مجازا، وإن خص بدليل منفصل كان مجازا، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي.

وعند أبي علي وأبي هاشم ومن تابعهما أنه بأي دليل خص يصير مجازا.

واحتج القائلون بالمذهب الأول في أنه لا يصير مجازا بأي دليل التخصيص يصير في حكم المقرون باللفظ، وإذا كان كذلك صار اللفظ معه جاريا مجرى ما وضع لإفادة القدر الذي يتناوله دليل التخصيص، فيكون حقيقةً فيما أفاده، وبأن

---

(١) قال أبو الحسين البصري: باب في العموم إذا خص هل يصير مجازا أم لا؟

ذهب قوم إلى أنه لا يصير مجازا بالتخصيص متصلا كان المخصص أو منفصلا لفظا كان أو غير لفظ وقال آخرون يصير مجازا في كل هذه الحالات وقال آخرون يصير مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل أو منفصلا وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يخص بلفظ متصل وقال آخرون يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو استثناء وقاضي القضاة يقول يكون مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثناء. المعتمد ج ١ / ص ٢٦٢.

وقال الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدين الفيروز أبادي مسألة: العموم إذا خص لم يصر مجازا فيما بقي.

وقالت المعتزلة يصير مجازا سواء خص بلفظ متصل أو بلفظ منفصل وهو قول عيسى بن أبان. وقال أبو الحسن الكرخي إن خص بلفظ متصل لم يصر مجازا وإن خص بلفظ منفصل صار مجازا. لنا هو أن الأصل في الاستعمال الحقيقة وقد وجد الاستثناء والشرط والغاية في الاستعمال أكثر من أن يعد ويحصى فدل على أن ذلك حقيقة. التبصرة ج ١ / ص ١٢٢.

دليل التخصيص يجري مجرى العهد بين المخاطِب والمخاطَب، في أن اللفظ وإن كان عاما فمتى حصل العهد فيه وجب أن يكون منصرفا إليه ومفيدا لما اقتضاه، ولا يخرج عن كونه حقيقة.

واحتج القائلون بالمذهب الثاني بأن الاستثناء إذا حصل فيه صار العموم مع الاستثناء كجملتين من الكلام، إذا انضمت إحداهما إلى الأخرى أفادتا بمجموعهما فائدة واحدة، فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما يفيده، ومثل هذا لا يمتنع في الكلام، وهو أن يتغير الكلام بانضمام بعضه إلى بعض، كالخبر والابتداء، فإن أحدهما إذا انضم إلى الآخر أفادا بمجموعهما ما لا يفيده كل واحد منهما بانفراده. وبأن [1] العموم إذا كان تخصيصه بالشرط لا يقتضي كونه مجازا لانضمامه إليه، فكذلك الاستثناء.

وبوجه آخر هو شبهة للفريقين جميعاً، وهو أن العموم لو كان يصير مجازا بالتخصيص على أي وجه خص، لكانت عمومات القرآن كلها مجازا، لحصول ضرب من التخصيص في جميعها، ولو كان الأمرُ كذلك لما صحّ الاستدلال بشيء منها على الأحكام، وهذا فاسد مخالف للإجماع. والذي يدل على أنه يصير مجازا بالتخصيص على أي وجهٍ خُص، أن حقيقة المجاز هي: استعمال اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة، والعدول عن موضوعه بزيادة أو نقصان، أو نقل له عن موضعه، وهذا المعنى قائم في العموم إذا خُصّ، لأنّا قد بينا فيما تقدم أن العموم موضوع للاستغراق [2]، فإذا استعمل وأريد به بعض المسميات، فقد عُدِل به عن

---

(١) عطف على: بأن الاستثناء إذا حصل فيه...

(٢) قال أبو الحسين البصري: الدلالة على أن في اللغة ألفاظا للعموم اختلف الناس في ذلك فقال بعض المرجئة إنه ليس في اللغة موضوع للاستغراق وحده بل ما وضع للاستغراق وهو موضوع لما دونه من الجموع وزعموا أن قولنا كل وجميع حقيقة في الاستغراق وفي كل جمع دون الاستغراق وكذلك

موضوعه، وغُيِّرت فائدته التي وضع لها في أصل اللغة، ولا فصل في هذا الباب بين أن يكون التخصيص عقليا أو سمعيا، أو متصلا به أو منفصلا عنه، فقد بان بما ذكرناه أنه بأي دليل وعلى أي وجه خص يكون مجازاً.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول أنه يفسد من وجوه:

منها: أنه يوجب أن يكون غير الكلام له مدخل في أن يصير به الكلام مجازا أو حقيقة، وهذا ظاهر الفساد، لأن الحقيقة والمجاز كما يختصان الكلام فكذلك ما به يصير به اللفظ حقيقة أو مجازا يختصه، وهذا القول يؤدي إلى أن ما ليس بكلام ولا هو وجه من الوجوه التي يقع عليها الكلام عند الاستعمال، من الأفعال والأدلة العقلية يصير به اللفظ حقيقة، وفساده ظاهر في اللغة.

ومنها: أنه يؤدي إلى أن لا يكون في اللغة مجاز بتة، بأن يقدر في كل لفظ عدل به عن حقيقته هذا التقدير، فيقال: إنه مع الدليل الذي فُهم به مراد المخاطب يجري

قالوا في لفظة من في المجازاة والاستفهام وحكي عن بعض المرجئة أنه قال ليس في اللغة لفظ العموم وإنما يكون اللفظ عاما بالقصد وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهما إنها عامة هي مجاز في الاستغراق حقيقة في الخصوص ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة من حقيقة في الواحد مجازا في الكل أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرفة باللام كقولنا المسلمون حقيقة في الواحد مجازا في الجمع ولفظ كل وجميع في ذلك أبعد وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظا وضعت للاستغراق فقط فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه والدليل على ذلك أن الاستغراق ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراده فجرى مجرى السماء والأرض وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما فكما لم يجز مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا للسماء والأرض كلاما يختص كل واحد منهما مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني الغامضة ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة كذلك لا يجوز ألا يضعوا للاستغراق كلاما يخصه وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ويعدلوا عن وضع كلام يختص بمعنى ظاهر وهذه الدلالة تفسد قول الفريقين. المعتمد - (ج ١ / ص ١٩٤ -١٩٥).

مجرى الموضوع لتلك الفائدة وحقيقة فيها، فلا يكون في كلام العرب مجاز، وهذا ظاهر السقوط.

ومنها: أنه يؤدي أن المهمل من الكلام يكون حكمه حكم المستعمل في الإفادة، بأن يقال: إنه مع الدليل الذي دل على مراد المتكلم به يجري مجرى الموضوع لإفادته، فيخرج بذلك الدليل عن كونه مهملاً، ويصير حقيقة فيه، كما قالوه في العموم. ومما يبين فساد ما قالوه أن دليل التخصيص لا يخرجه من أن يكون مستعملا في غير موضوعه، فكيف يصير حقيقة به، وذلك هو الذي يعلم به كونه مجازا.

والجواب عن الثاني: هو أن ما اعتبروه يفسد بالوجوه التي ذكرناها. ويبين الفرق بين الموضعين، أن دخول الألف واللام إذا كان يصح للوجهين ويفيدهما جميعا، فالحقيقة لا تتغير فيهما، وليس كذلك التخصيص، لأن حقيقة العموم تتغير بالتخصيص.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الثاني: أن اقتران الاستثناء به إذا دل على أنه أفيد به غير الفائدة التي وضع لها في أصل اللغة، فقد اقتضى كونه مجازا، وانضمامه إليه لا يؤثر في خروجه عن كونه حقيقة. ألا ترى أن قائلا لو قال: (سل القرية)، وضم إليه: (وأُرِيدُ به أهلها)، لكان انضمام هذا التفسير إلى اللفظ لا يخرجه من كونه مجازا ومستعملا في غير موضعه. كذلك لا فصل بين قول القائل: أعطه عشرة إلا واحدا، وبين قوله: أعطه عشرة وأُرِيدُ بذلك تسعة، في أن كل واحد من اللفظتين يكون مجازا ومعدولا به عن موضعه في أصل اللغة. فأما ما ذكروه من تشبيه ذلك بالابتداء والخبر فإنه بعيد، لأن العلة في الابتداء والخبر أن كل واحد منهما غير مستقل بنفسه في الفائدة، لأن الابتداء محتاج إلى الخبر، والخبر لا يستقل بنفسه في الإفادة من دون ابتداء، وليس هكذا لفظ العموم، لأنه مستقل بنفسه في إفادة ما وضع له، فإذا تغيرت تلك الفائدة بالاستثناء صار مجازا، من حيث أفيد به غير ما وضع له.

فإن قيل: قولنا: عشرة إلا واحد، وقولنا: تسعة، يجريان مجرى واحداً في أنهما جميعا اسمان لهذا العدد المخصوص ومتناوِلان له.

فالجواب: أن هذا موضع الخلاف، لأن قولنا: عشرة إلا واحد، لا يتناول التسعة إلا مجازا، وإنما يقال: إنه اسم للتسعة على سبيل التوسع دون الحقيقة.

فإن قيل: إنما قلنا: إنه حقيقة، لأنه يعقل منه ما يعقل من قولنا: تسعة.

فالجواب: أنه ليس كل لفظ يعقل منه معنى يجب أن يكون حقيقة فيه على موضوع اللغة. ألا ترى أن قولهم: سل القرية، يعقل منه أهلها، ولا يوجب [1] ذلك أن يكون اللفظ حقيقةً.

والجواب عن الثاني: أن تعليق اللفظ بالشرط لا تعتبر فائدته، وإنما تخصص المستفاد منه بحال دون حال [2].

ألا ترى أن قائلا لو قال: مَن لقيتَه فأكرمه إن دخل داري، فتعليق الإكرام بدخول الدار لا يخرج اللفظ من أن يكون متناولا لجميع العقلاء، وإنما خص الحكم المعلق بجماعتهم بحال دون حال، وليس هكذا الاستثناء لأنه يوجب تغير فائدة اللفظ بما يقتضيه من نقصان ما يفيده في موضوعه. ألا ترى أنه إذا قال: اقتل المشركين إلا أهل الذمة، فقد تضمن هذا الاستثناء نقصان ما يفيده اللفظ المستثنى منه في موضوعه.

والجواب عن الثالث: أن ما توهموه في هذا الباب غلط، لأنّا لا نقول: إن كل مجاز فالاستدلال بظاهره لا يصح، بل ينقسم المجاز عندنا في هذا الباب، فمنه ما يصح الاستدلال بظاهره، ومنه ما لا يصح فيه ذلك.

---

(١) في (أ): يجب. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) يعني: أن التعليق بالشرط لم يعط الفائدة للفظ بل هو مفيد بنفسه، وإنما خصص اللفظ بحال دون حال.

فإن قيل: ما الذي يصح الاستدلال بظاهره من المجاز؟

فالجواب: أن كل مجاز يكون وجه التوسع فيه ما يجري مجرى الاستثناء من اللفظ وأمكن استعماله فيما أريد به، فالاستدلال بظاهره يصح، وكل مجاز يكون وجه التوسع به مؤثراً في اللفظ حتى لا يمكن استعماله فيما أريد به فالاستدلال بظاهره لا يصح.

ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [1]، ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ [2]، والكلام في تفصيل هذه سنبيّنه من بعده.

❊

(١) سورة التوبة: ٥.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

مسألة: اختلف أهل العلم في الاستثناء إذا تقدمه جُمَل من الكلام قد عطف بعضها على بعض، هل يتعلق بجميعها، أو يتعلق بالجملة التي يليها فقط [(١)]؟

فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يرجع إلى ما يليه دون ما تقدم، وهو الذي قال به أبو الحسن الكرخي، ونصره شيخنا أبو عبد الله.

وذهب أصحاب الشافعي إلى أنه يتعلق بجميعها إذا صح تعلقه بكل واحدة منها، وهو الصحيح عندنا، والذي نتج [(٢)] هذا الخلاف هو اختلافهم في قبول شهادة القاذف إذا تاب، فمن يقول: إنه لا تقبل شهادته بحال، يذهب إلى أن

---

(١) قال تقي الدين ابن النجار: وإذا تعقب الاستثناء جملا بواو عطف" وصلح عوده إلى كل واحدة، ولا مانع "أو" تعقب الاستثناء جملا متعاطفة "بما في معناها" أي معنى الواو "كالفاء، وثم، وصلح عوده إلى كل واحدة" من الجمل "ولا مانع" من ذلك "فللجميع" أي فيعود الاستثناء للجميع "كبعد مفردات" يعني كما لو تعقب الاستثناء مفردات، فإنه يعود إلى جميعها.

أما كون الاستثناء إذا تعقب جملا يرجع إلى جميعها بالشروط المذكورة: فعند الأئمة الثلاثة وأكثر أصحابهم.

وعند أبي حنيفة وأصحابه والرازي والمجد: يرجع إلى الجملة الأخيرة. وقيل: إن تبين إضراب عن الأولى فللأخيرة، وإلا فللجميع. شرح الكوكب المنير ج ٣ / ص ٣١٢.

انظر تفصيل هذه المسألة في "المحصول ٣/ ٦٣، مناهج العقول ٢/ ١٢٦، التبصرة ص ١٧٢، مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٣٩، الإحكام للآمدي ٢/ ١٧٤، المستصفى ٢١/ ١٧٤، نهاية السول ٢/ ١٢٨، جمع الجوامع ٢/ ١٧، فواتح الرحموت ١/ ٣٢٢، المنخول ص ١٦٠، المعتمد ١/ ٢٦٤، العدة ٢/ ٦٧٨، الإحكام لابن حزم ١/ ٤٧، مختصر البعلي ص ١١٩، مختصر الطوفي ص١١٢، المسودة ص ١٥٦، ١٥٨، الروضة ٢/ ٢٥٧، نزهة الخاطر ٢/ ١٨٥، القواعد والفوائد الأصولية ص ٢٥٧، ٢٥٨، التمهيد ص١١٩، تخريج الفروع على الأصول ص ٢٠٤، فتح الغفار ٢/ ١٢٨، تيسير التحرير ١/ ٣٠٢، التلويح على التوضيح ٢/ ٣٠٣، اللمع ص٢٤، شرح تنقيح الفصول ص٢٤٩، البرهان ١/ ٢٨٨، إرشاد الفحول ص١٥٠.

(٢) يعني: أن الخلاف في هذه المسألة فرع عن الخلاف من قبول شهادة القاذف...

الاستثناء يرجع إلى ما يليه فقط، فيحمل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [١]، على أن التوبة تؤثر في الفسق فقط، دون ما تقدم ذكره.

ومن يقول: إنه تقبل شهادته بعد التوبة، فإنه يذهب إلى أن الاستثناء من حقه أن يرجع إلى كل ما يصح تعلقه به مما تقدم، فيحمل الاستثناء المذكور في الآية على أنه متعلق بكل ما تقدم ذكره من أحكام القاذف، إلا ما منع منه الدليل من وجوب [٢] إقامة الحد عليه، وهو الذي نقول به.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه: أقواها ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله، وهو أن الاستثناء إنما وجب تعليقه بغيره، ويجعل مؤثرا فيه من حيث لا يستقل بنفسه في الإفادة، إذ لو أفاد بنفسه لكان حكمه حكم سائر الألفاظ المستقلة بأنفسها، أنه لا يجب تعليقه بغيره، والاعتراض به عليه، فإذا علق بما يليه صار مفيدا، فتعليقه بغير ذلك - وقد أفاد - لا معنى له، كما أنه لو كان مفيدا بنفسه لكان تعليقه به لا معنى له. وقد يعبر عما يقارب هذا المعنى بعبارات تجعل لوجوه [٣] مختلفة:

منها: أن من حق الكلام المطلق عموما كان أو غيره أن يحمل على ظاهره وفائدته التي يقتضيها موضوعه، إلا أن يكون هناك ضرورة تدعو إلى خلاف ذلك، ومتى قلنا: إن الاستثناء يجب تعليقه بكل ما تقدم من الجمل، كنا أوجبنا صرف الخطاب عن ظاهره وفائدته من غير ضرورة، لأن في تعليقه بالجملة التي تليه مندوحة عن تعليقه بغيرها، وهذا لا يصح.

ومنها: أن المعتبر في باب الخطاب الوارد عن الحكيم أن يحمل على الإفادة، ولا

---

(١) سورة النور: ٥.

(٢) في (أ): وجوب.ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) في (أ): كوجوه.والصواب ما أثبت.

يحمل على وجه يخرجه من كونه مفيدا، ومتى علقنا الاستثناء بما يليه فقط فقد حملناه على الفائدة، وحملنا ما تقدم على فائدة أيضا، فلا وجه لتعليقه بجميع ما تقدم.

ومنها: أن في تعليق الاستثناء بجميع ما تقدم من الخطاب صرفا للعموم عن حقيقته، مع إمكان استعماله فيها، وهذا لا يصح.

ومنها: تعلُّقهم بما روي عن الصحابة في آية تحريم أمهات النساء، وهو قولهم: (أبهموا ما أبهم الله) [1]، فجعلوا الشرط المذكور بعد ذكر الربائب متعلقا بهن فقط دون أمهات النساء، قالوا: وهذا يدل على أنهم اعتقدوا فيما يجري مجرى الاستثناء أنه يجب أن يكون متعلقا بما يليه، من حيث قالوا: أَبهموا ما أبهم الله.

ومنها: أن الاستثناء من الاستثناء يجب تعليقه بما يليه دون ما تقدم، فكذلك حكم جميع الاستثناء.

---

(١) قال أبو الحسين البصري: ومنها تعلقهم بأن الصحابة لم تخص الكلام المتقدم بما بعده لأنها قالت في قول الله تعالى وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن إن ذلك راجع إلى الربيبة دون أمهات النساء وقالت في أمهات النساء أبهموا ما أبهم الله فلم تشترط تحريم أمهات النساء بالدخول بالنساء والجواب أن ذلك ليس باستثناء فلم يجب في الاستثناء ما يجب فيه لأنهم لم يجمعوا بينهما بعلة وعلى أن قوله اللاتي في حجوركم من نسائكم نعت للربائب دون أمهات النساء لأن أمهات نسائنا لسن في حجورنا ولا هن من نسائنا وقوله اللاتي دخلتم بهن وإن رجع إلى النساء فهو من تمام نعت الربائب فصح أن الكلام صريح في تقييد الربائب لا ما تقدم فكان أمهات النساء على الإبهام الذي أبهمه الله عز وجل باب في تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة.اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والإجماع.المعتمد ج ١ / ص ٢٥١.

وقال أبو المظفر المروزى: فأما من قال أن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتج بوجوه من الكلام: أحدها أن أول الكلام مطلق فله حكم إطلاقه وآخر الكلام مقيدا بالاستثناء فله حكم تقييده وهذا كقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب وبقى الأول على إطلاقه وهذا معنى ما روى عن الصحابة فى هذا أبهموا ما أبهم الله.قواطع الأدلة في الأصول ج ١ / ص ٢١٧.

ومنها: تعلُّقهم بألفاظ عُلِّق الاستثناء فيها بما يليه دون ما تقدم.

والذي يدل على ما نذهب إليه، ما قد ثبت في اللغة من أن الشرط من حقه أن يؤثر في كل خطاب صادف الفراغ منه ذكره، سواء كان مشتملاً على جملة واحدة، أو جمل كثيرة معطوف بعضها على بعض، بعد أن يكون الكلام كله من ابتدائه إلى انتهائه في حكم المتصل الذي لم يتخلله قطع وفراغ، ولا ما يجري مجرى ذلك.

يبين صحة هذا: أن القائل إذا قال لغيره: لا تكلم فلانا، ولا تدخل إليه، ولا تقض له حاجة إن لم يعتذر إلي، أو إلا أن يعتذر إلي، فلا شبهة في أن هذا الشرط يؤثر في جميع ما تقدم ذكره. وعلى هذه الطريقة حمل قوله تعالى: ﴿**وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ [1]، فعلق حكم الشرط بجميع ما تقدم ذكره من الأحداث.

على أنه لا خلاف في أن حكم الشرط ما ذكرناه، وإذا ثبت هذا في الشرط وجب أن يكون حكم الاستثناء مثله، لأن الاستثناء هو شرط في المعنى، من حيث كان المستفاد منهما واحدا.

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقال: القَذَفَةْ فساق إن لم يتوبوا، وبين أن يقال: إلا من يتوب؟ فكذلك لا فرق بين أن يقول: اقتلوا المشركين إن لم يدخلوا في الذمة، أو يقول: إلا أهل الذمة، في أن فائدة اللفظتين واحدة، وإن كانت أحداهما تسمى: شرطا، والأخرى: استثناء.

وأيضا فإذا ثبت هذا الحكم في الشرط فكان الوجه فيه أنه مؤثر في الكلام، وقد صادف الفراغ من الخطاب المتصل ذكره، فلم يكن بعضه بأن يؤثر فيه بأولى من

---

(١) سورة النساء: ٤٣. أول الآية: ي(ا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى...) إلى آخر الآية.

بعض، فأثر في الكل، وهذا الوجه قائم في الاستثناء، فوجب أن يكون حكمه حكم الشرط في كونه مؤثرا في جميع ما تقدم.

فقد بان بهذه الجملة أن الاستثناء يجب أن يكون راجعاً إلى جميع ما تقدم من الجمل، مما يصح رجوعه إليه من وجهين:

أحدهما: ما قد بيناه من أن معناه معنى الشرط.

والثاني: ما ذكرناه من وجوب حمله عليه في هذا الحكم، من حيث اشتركا في الوجه الذي اقتضى ذلك في الشرط.

ويدل على ذلك أيضا ما قد ثبت من أن (الواو) الموجبة للاشتراك تُصَيِّر الجمل التي يعطف فيها بعضها على بعض كجملة واحدة. ألا ترى أنه لا فصل بين قول القائل لغيره: أعدائي لا تحسن إليهم، وبين قوله: زيد وعمر وبكر - حتى يذكرهم بأسماهم عاطفا بعضهم على بعض بالواو - ولا تحسن إليهم، في أن المستفاد من إحدى [1] اللفظتين هو المستفاد من الأخرى، فإذا كان الاستثناء من لفظ هو جملة واحدة شاملة لجميعهم يرجع إليهم، فكذلك إذا عبّر عنهم بجُمَل من الألفاظ والأسامي، جعلتها الواو التي عطف بها بعضها على بعض كجملة واحدة؛ في أن الاستثناء يجب أن يرجع إلى جميعها، وهذا بَيِّنٌ.

فإن قيل: ما ذكرتموه في الشرط من أنه لا خلاف في رجوعه إلى جميع ما تقدم غير مسلَّم، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه خالف في ذلك، من حيث جعل الشرط المذكور بعد ذكر الربائب متعلقا بهن دون من تقدم ذكره.

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنه لا خلاف الآن بين أهل العلم في أن حكم الشرط ما ذكرناه.

---

(١) في (أ): أحد. ولعل الصواب ما أثبت.

والثاني: أن المحكي عن ابن عباس لا يدل على أنه كان يخالف في هذا الأصل، بل لا يمتنع أن يكون قال ذلك من حيث دلت الدلالة على أن الشرط في هذه الآية يجب أن يعلق بما يليه من الربائب فقط، لا أن حكم الشرط هذا في الأصل [1].

فإن قيل: إذا قلتم: إن من حق الشرط والاستثناء أن يتعلقا بجميع ما تقدم من الخطاب الذي صادف الفراغ منه ذكرهما،لزم على هذا أن يكون الخطاب المتصل إذا اشتمل على قصص مختلفة ثم ذكر الاستثناء عند القصة الأخيرة أن يكون مؤثرا في جميع ما تقدم، من حيث اتصل الكلام.

فالجواب: أنّا قد ذكرنا في جملة الدليل ما يُسقِط هذه الشبهة، من حيث قلنا: إن المؤثر في الخطاب من شرط أو استثناء أن [2] يؤثر في جميع ما يصادف الفراغ منه ذكره، ما لم يَعرِض في الكلام قطع وفراغ أو ما يجري مجراه، والخطاب المشتمل على قصص مختلفة، فقد جُعِل الفراغ منه عند انتهاء ذكر كل قصة، إذ لا فرق بين قطع الكلام والفراغ منه بالسكوت وما يجري مجراه، وبين الانتقال عن ذكر قصة إلى قصة أخرى، في أن الكلام الأول يكون قد تم وفرغ منه، وصار ذكر القصة الثانية كالكلام المبتدأ، فلهذا يجب أن تؤثر اللواحق كالشرط والمَشِيَّة [3] والاستثناء في جميعها، وليس هكذا إذا اشتمل خطاب واحد على جُمَل يكون المتكلم به معلوما من

---

(١) قال ابن كثير: وقوله: ﴿ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ أما (١١) أم المرأة فإنها تحرم بمجرد العقد على ابنتها، سواء دخل بها أو لم يدخل. وأما الربيبة وهي بنت المرأة فلا تحرم بمجرد العقد على أمها حتى يدخل بها، فإن طلق الأم قبل الدخول بها جاز له أن يتزوج بنتها، ولهذا قال: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ [أي] (١٢) في تزويجهن، فهذا خاص بالربائب وحدهن. تفسير ابن كثير - (٢/ ٢٤٩).

(٢) كذا في (أ). ولعل الصواب حذفها.

(٣) أي: قولهم: إلا أن يشاء الله أونحوها.

حاله أنه لم يفرغ من الكلام الذي بدأ به، وتكون كل جملة اشتمل عليها الخطاب في حكم المنتظر إلى أن تنتهي إلى آخرها، وإنما يكون قاطعاً للكلام وفارغا منه إذا استوفى ذكر جميعها.

فإن قيل: الشرط مفارق للاستثناء، من حيث يصح تقدمه على الكلام كما يصح تأخره عنه، وليس كذلك الاستثناء فحمله عليه لا يصح.

فالجواب: أن افتراقهما من هذا الوجه لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي ذكرناه، وإنما حملناه عليه في الحكم الذي أوجبه الوجه الذي اجتمعا فيه، فافتراقهما في وجه آخر لا يمنع من ذلك. ألا ترى أن الصفة إذا أجريت مجرى الشرط كان حكمه حكمها، وإن كان بينهما فرق من وجه آخر، وهو أن الشرط لا يكون إلا مستقلا، وليس هكذا الصفة.

والجواب عن الوجه الأول وسائر الوجوه التي تجري مجراه: أن الاعتبار الذي اعتبروه لا يمنع من إيجاب تعليق الاستثناء بجميع ما يتقدم من الجمل، كما لا يمنع ذلك في الشرط. ألا ترى أن جميع ما ذكروه حاصل في الشرط، ولم يمنع من إيجاب تعليقه بجميع ما يتقدمه.

والجواب عما ذكروه عن الصحابة في أمهات النساء: أنه لا يعترض هذا الأصل إذا لم يثبت أنهم حكموا فيهن بأن الشرط لا يرجع إليهن، من حيث اعتقدوا أن الشرط من حقه أن يتعلق بما يليه، دون أن يكونوا فهموا من الآية خصوصا أن هذا الشرط فيها لا يرجع إلى ما تقدم، ولا يمتنع أن تكون الدلالة التي بها عرفوا أن الشرط يجب أن يختص الربائب فقط من وجهين:

أحدهما: أنه ذكر تعالى المحرمات من النساء على كل وجه، ثم ساق الكلام إلى ذكر الربائب ونقله إليه، فصار ذكر الربائب كالمبتدأ به، فوجب تعليق الشرط بهن.

والثاني: أن الآية تضمنت ما يدل على أن الشرط يخصهن، وهو جعل الدخول

بنساء وَلَدْنَهُن، واعتبار ذلك فيهن، وهو قوله تعالى: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (١)، وهذا يوجب أن لا يجوز تعليق الشرط بنساء لا يصح هذا المعنى فيهن.

والجواب عن تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء - أنه إنما علق بما يليه دون الأول - لا يصح من وجهين:

أحدهما: أنه لو علق بالأول كتعليقه بالثاني، لكان اللفظ نفيا وإثباتا، لأن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، وكان يؤدي ذلك من حيث صار استثناءًا من إثبات ونفي إلى أن يكون في نفسه إثباتا ونفيا، وهذا لا يصح.

والثاني: أنه لو رجع إلى الأول لانقلب الواحد وصار اثنين. ألا ترى أن القائل إذا قال: لفلان عليَّ عشرة إلا ثلاثة إلا واحد، فاستثناء الثاني يفيد واحدا، لأنه يقتضي نقصان الواحد من الثلاثة المذكورة في الاستثناء الأول، فتحقق أن الاستثناء من العشرة اثنان دون ثلاثة، فيجري مجرى أن يقول: عشرة إلا ثلاثة لا واحد فيها، فكأنه قال: ثلاثة إلا واحد، وإذا كان يقتضي الاستثناء الثاني واحدا، فلو قلنا: إنه يرجع إلى الأول كرجوعه إلى ما يليه لصار اثنين، فكان يكون واحدا إثباتا، من حيث أثر فيما هو يليه، ونافيا من حيث أثر فيما عداه وهو العشرة، وهو فاسد.

فأما تعلقهم (٢) بألفاظ علق فيها الاستثناء بما يليه، **فالجواب عنه:** أن مثل ذلك لا يمتنع منه، إذا قامت الدلالة عليه، لأجل الدلالة لا لأن حكم الاستثناء يقتضيه، ومعارضة (٣) الألفاظ التي علق فيها الاستثناء بجميع ما تقدم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

(٢) في (أ): تعليقهم. والصواب ما أثبت.

(٣) المعنى: أنهم يعارضون في تعلقهم بألفاظ علق فيها الاستثناء بما يليه بألفاظ علق فيها بجميع ما تقدم.

جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا... إلى قوله: إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾ (١)، إذ لا خلاف في أن هذا الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدم ذكره (٢)، والله أعلم.

*

(١) سورة المائدة: ٣٣-٣٤.

(٢) قال الزركشي: وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّمَا جزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ الْآيَةَ فَإِنَّ الْإِجمَاعَ قَائِمٌ كَمَا حَكَاهُ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ عَائِدٌ إِلَى الْجَمِيعِ. البحر المحيط ج ٤ / ص ١٤٩.

وقال تقي الدين ابن النجار: وَمِثَالُ الْعَائِدِ إِلَى الْكُلِّ قَطْعًا بِالدَّلِيلِ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ﴿إِنَّمَا جزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنْ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إلاَ الَّذِينَ﴾ فَـ ﴿إلاَ الَّذِينَ تَابُوا﴾ عَائِدٌ إِلَى الْجَمِيعِ بِالإِجمَاعِ. الكوكب المنير شرح مختصر التحرير ج ٢ / ص ٤١. وللمزيد انظر: نهاية السول ٢/ ١٢٨، المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٨، تفسير الطبري ٦/ ٢٢٠ وما بعدها، تفسير ابن كثير ٢/ ٥٢ طبعة الحلبي، تفسير القرطبي ٦/ ١٥٨، تفسير القاسمي ٦/ ١٩٥٥.

مسألة: اختلف أهل العلم القائلون بخبر الواحد في تخصيص العموم به. فذهب نفرٌ منهم إلى أن تخصيص العموم به لا يجوز [1].

ومنهم من قال: إن العموم إن كان مخصوصا جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإن كان سليما عن التخصيص لم يجز تخصيصه به. وذهب إلى هذا القول عيسى بن أبان [2] ومن تابعه من أصحاب أبي حنيفة.

---

(١) قال الآمدي: لمسألة الخامسة: يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة. أما إذا كانت السنة متواترة فلم أعرف فيه خلافا ويدل على جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي. وأما إذا كانت السنة من أخبار الآحاد فمذهب الأئمة الأربعة جوازه. ومن الناس من منع ذلك مطلقا ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا فذهب عيسى بن أبان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا. وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا. وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف. والمختار مذهب الأئمة ودليله العقل والنقل. أما النقل فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ النساء/ ٢٤) بما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها. الإحكام للآمدي ج ٢ / ص ٣٤٧.

قال أبو إسحاق الشيرازي: فأما السنة فيجوز تخصيص الكتاب بها وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا يرث القاتل) خص به قوله عز وجل ﴿يوصيكم الله أولادكم﴾ وقال بعض المتكلمين لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وقال عيسى بن أبان إن دخله التخصيص بدليل جاز تخصيصه بخبر الواحد وإن لم يدخله التخصيص لم يجز. اللمع في أصول الفقه ج ١ / ص ١٧.

(٢) عيسى بن أبان (٠٠٠ - ٢٢١هـ = ٠٠٠ - ٨٣٦ م) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى: قاض من كبار فقهاء الحنفية. تفقه على الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبى حنيفة، رضي الله عنه، ويقال: إنه لزمه ستة أشهر. قال ابن سماعة: كان عيسى حسن الحفظ للحديث، وكنت أدعوه إلى مجلس محمد بن الحسن فيأبى إلى أن لازمه، فقال: كان بيني وبين النور ستر فارتفع عني، ما ظننت في ملك الله مثل هذا الرجل. ولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها. كان سريعا بإنفاذ الحكم، عفيفا. خدم المنصور العباسي مدة. قال أبو جعفر: كان عيسى سخيًا جدًا، كان يقول: والله لو أوثقت برجل يفعل في ماله كفعلي في مالي لحجرت عليه. له كتب، منها " إثبات القياس " و" اجتهاد الرأي " و" الجامع " في الفقه، و" الحجة الصغيرة " في الحديث. توفي في سنة اثنتين وعشرين

ومنهم من شرط فيه أن يكون مخصوصا بالاتفاق، ويحكيه عن عيسى.

ومنهم من يقول: إن تخصيصه إن كان أخرجه عن كونه حقيقة فتخصيصه به جائز، وإن لم يخرجه عن كونه حقيقةً وكان التعلق بظاهره صحيحاً فتخصيصه لا يجوز، ويريد بذلك أن يكون التخصيص حصل بالاستثناء المتصل بالكلام دون الأدلة المنفصلة.

وذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه إلى أن تخصيصه بخبر الواحد جائز، وهو قول أبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب الشافعي [1] وأكثر أصحابه، وهو

ومائتين. وقال ابن كثير: في سنة إحدى وعشرين ومائتين. انظر ترجمته في: طبقات الحنفية ١٥ / ١، ابن النديم: الفهرست ١: ٢٠٥ الخطيب البغدادي ١١: ١٥٧ - ١٦٠، حاجي خليفة: كشف الظنون ١٤٣١، ١٤٤٠، البغدادي: إيضاح المكنون ١: ٢٣، معجم المؤلفين ج ٨ / ص ١٨. طبقات الفقهاء ١ / ص ١٣٧.

(١) الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠ م) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب، بن عبد المطلب بن مناف الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. رحل إلى اليمن وولي عملا لقاضيها مصعب بن عبد الله القرشي، وكانت اليمن مهدا لكثير من الشيعة، فاتهم بالتشيع والمناصرة لآل علي، وكان الخليفة آنئذ هارون الرشيد، فحمل إليه، وهو في مدينة الرقة مع جماعة من المتهمين، وقد تعرض بهذه التهمة لخطر شديد، لولا حاجب الرشيد الفضل بن الربيع، فدافع عنه، وتكلم الشافعي أمام الرشيد فأعجب به وأمر بإطلاقه ووصله، وكان ذلك عام ١٨٤هـ. اطلع على كتب فقهاء العراق واكتسب من فقههم، فجمع بين طريقة الفقهاء وطريقة أهل الحديث وكانت له مناظرات مع محمد بن الحسن مملوءة بكتب الشافعي. وفي مصر صنف كتاب (الأم) وهو من كتبه الجديدة التي أملاها مع كتابه (الرسالة) في الأصول. هومن أول من صنف في أصول الفقه وأول من قرر ناسخ الحديث من منسوخه. من تصانيفه: كتاب الأم، رسالة في أصول الفقه، سبيل النجاة، ديوان شعره وغير ذلك. وفي في مصر عن (٥٤) سنة. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم - ط) في الفقه، و (المسند - ط) في الحديث، و (أحكام القرآن - ط) و (السنن - ط) و (الرسالة - ط) في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥هـ، في دار الكتب، و (اختلاف الحديث - ط) و (السبق والرمي) و (فضائل قريش) و (أدب القاضي) و (المواريث) ولابن حجر العسقلاني (توالي التأسيس، بمعالي بن إدريس

قول مشائخنا المتكلمين، إلا أن أبا علي رحمه الله ليذهب إلى أن تخصيصه إنما يجوز بخبر اثنين، بناء على قوله: إن العمل إنما يجوز بخبرهما دون خبر الواحد.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه [1]:

منها: أن العموم طريقه العلم، وكذلك الحكم المراد به معلوم، وخبر الواحد مظنون، ولا يجوز أن يُعترض بما طريقه الظن على ما هو معلوم، وأن يُترك المعلوم بالمظنون، ويعبرون أيضا عما يقارب هذا المعنى بعبارات مختلفة:

منها: أن إزالة العلم بالظن لا يجوز، وتخصيص العموم بخبر الواحد يؤدي إلى ذلك.

و**منها**: أنه لو جاز أن يخصه لجاز أن يعارضه.

و**منها**: أن من شرط صحة العمل بخبر الواحد أن لا يكون في الكتاب ما يخالفه، فكيف يجوز استعماله فيما يقتضي الاعتراض عليه؟! وأنه [2] لو جاز أن يخص بخبر الواحد، لجاز أن ينسخ به، فإذا لم يجز النسخ به من حيث كان طريقه الظن لم يجز التخصيص به [3].

ويحتجون أيضا بخبر فاطمة بنت قيس [4] وهو أن عمر قال حين أخبرت بأن

- ط) في سيرته، وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة (الإمام الشافعي - ط) في سيرته، ولحسين الرفاعي (تاريخ الامام الشافعي - ط)، ولمحمد أبي زهرة كتاب (الشافعي - ط).انظر أيضا: تذكرة الحفاظ ١: ٣٢٩ وتهذيب التهذيب ٩: ٢٥ والوفيات ١: ٤٤٧ وإرشاد الأريب ٦: ٣٦٧ - ٣٩٨ وغاية النهاية ٢: ٩٥، وصفة الصفوة ٢: ١٤٠ وتاريخ بغداد ٢: ٥٦ - ٧٣ وحلية الأولياء ٩: ٦٣.

(١) في (ب): لوجوه.

(٢) في (ب): وبأنه.

(٣) سقط من (ب): به.

(٤) فاطمة بنت قيس (٠٠٠ - نحو ٥٠هـ = ٠٠٠ - نحو ٦٧٠ م) فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس الأمير. كانت من المهاجرات الأول لها عقل وكمال وهي التي طلقها أبو حفص بن المغيرة المخزومي فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تعتد في بيت

النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة: «لا ندع كتاب ربنا [١] لقول امرأة، لا ندري أصدقت أم كذبت» [٢]، ولم يخالفه في ذلك سائر الصحابة.

والذي يدل على ما نذهب إليه أن الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يفصل بين الموضع الذي يقتضي استعماله تخصيص العموم به [٣]، وبين الموضع الذي لا يقتضيه [٤]، وهو إجماع الصحابة على العمل به.

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنهم لم يفصلوا [٥] في استعماله بين الموضع الذي يؤدي إلى تخصيص العموم به، وبين الموضع الذي لا يؤدي إليه؟!

فالجواب: أن رجوعهم إلى الأخذ بخبر الواحد - وإن كان ذلك مفضياً إلى

أم مكتوم وقدمت الكوفة على أخيها الضحاك بن قيس وكان أميرا فسمع منها الشعبي. عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: " لا سكنى لك ولا نفقة ". وفي بيتها اجتمع أصحاب الشورى لما قتل عمر بن الخطاب رضي الله عنهم. حدث عنها: القاسم بن محمد بن أبي بكر والشعبي، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وآخرون. توفيت في خلافة معاوية. انظر ترجمتها في: أسد الغابة ج ١ / ص ١٤٠٠، سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٣١٩. تهذيب التهذيب ج ١٢ / ص ٣٩٤. الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة ج ١ / ص ١٢٢. طبقات ابن سعد ٨: ٢٠٠ - ٢٠٢ الجمع بين رجال الصحيحين ٢: ٦١١. الأعلام للزركلي ج ٥ / ص ١٣١.

(١) في (ب): ولا سنة نبينا.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ج٢/ ص١١١٤/ ح١٤٨٠. والنسائي في سننه ج٦/ ص٧٥/ ح٣٢٤٤. والترمذي في سننه ج٣/ ص٤٤٢/ ح١١٣٥. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٦٠١/ ح١٨٦٩. وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٨٦/ ح٢٢٨٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٦/ ص٣٧٤/ ح٢٧١٤٥. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٥٨١/ ح١٢١٠.

(٣) سقط من (أ): به.

(٤) في (ب): لا يقتضي ذلك.

(٥) في (ب): لا تفصلوا.

تخصيص العموم - أشهر وأظهر من أن تلتبس الحال فيه على من يعرف هذا الشأن. ألا ترى أنهم أخذوا بخبر أبي هريرة [(١)] في «أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها» [(٢)]، وإن كان ذلك مخصصا لعموم القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾ [(٣)]، وقوله: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [(٤)].

فإن قيل: هذا الخبر طريقه العلم وليس من أخبار الآحاد؟

فالجواب: أنه إنما قيل: إن طريقه العلم من حيث تلقاه العلماء في أيام التابعين وبعدها بالقبول، فأما في أيام الصحابة فلا شبهة في أنه لم يكن متواتراً. على أن تلقي

---

(١) أبو هريرة (٢١ قهـ - ٥٩هـ = ٦٠٢ - ٦٧٩ م) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، الملقب بأبي هريرة: قيل: اسمه: عمير بن عامر، وقيل: عبد شمس وقيل: عبد الله صحابي،اختلفوا في اسمه واسم أبيه على ثمانية عشر قولا.وأمه هي: ميمونة بنت صبيح.كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له.نشأ يتيما ضعيفا في الجاهلية، وقدم المدينة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخيبر، فأسلم سنة(٧ هـ)، صحب النبي فروى عنه (٥٣٧٤) حديثا، حدث عنه خلق كثير من الصحابة والتابعين.ولي إمرة المدينة مدة.وقال ابن تيمية، في الرد على المنطقيين ٤٤٦ (صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقل من أربع سنين، فأخباره كلها متأخرة).ولما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين، ثم عزله.وكان أكثر مقامه في المدينة وتوفي فيها.ولعبد الحسين شرف الدين كتاب في سيرته (أبو هريرة - ط)، ولمحمود أبي رية أيضا كتاب في سيرته(شيخ المضيرة أبو هريرة - ط).انظر ترجمته في:، طبقات ابن سعد: ٢ / ٣٦٢ - ٣٦٤ و ٤ / ٣٢٥ ٣٤١، طبقات خليفة: ١١٤، تاريخ خليفة: ٢٢٥، ٢٢٧، المعارف: ٢٧٧، الاستيعاب: ٤ / ١٧٦٨، حلية الأولياء: ١ / ٣٨٥ ٣٧٦،، أسد الغابة: ٦ / ٣١٨، تاريخ الإسلام: ٢ / ٣٣٣، ٣٣٩، البداية والنهاية: ٨ / ١٠٣، ١١٥، الإصابة: ١٢ / ٦٣، خلاصة تذهيب الكمال: ٤٦٢، شذرات الذهب: ١ / ٦٣.تهذيب الأسماء واللغات ٢: ٢٧٠، والجواهر المضية ٢: ٤١٨،حسن الصحابة ١٦٦، سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٥٧٨.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة النساء: ٢٤.

(٤) سورة النساء: ٣.

العلماء للخبر [١] بالقبول إنما يقال: إنه يدل على كونه معلوماً إذا كان وارداً فيما طريقه العلم دون العمل. فأما إذا كان طريقه العمل فتمسكهم به من حيث العمل بموجبه لا يدل على كونه معلوماً، لأن أكثر أخبار الآحاد قد تمسك الصحابة بها من حيث العمل، ولم يوجب ذلك أن تصير معلومة. وقد أخذوا أيضا «بخبر عبد الرحمن بن عوف [٢] في أخذ الجزية من المجوس»، وإن كان ذلك مخصصا، لقوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [٣]. وبما روي أن «القاتل لا يرث المقتول» [٤] وإن كان مخصصا لآية المواريث.

ونظائر ما قلناه كثيرة بل أكثر ما استعملوه من أخبار الآحاد يتضمن ضربا من تخصيص العمومات.

---

(١) سقط من (أ): للخبر.

(٢) (٤٤ قهـ - ٣٢هـ = ٥٨٠ - ٦٥٢ م) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث، أبو محمد، الزهري القرشي: صحابي، من أكابرهم.
أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم. اسمه في الجاهلية (عبد الكعبة) أو (عبد عمرو) وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: عبد الرحمن. ولد بعد الفيل بعشر سنين. وأسلم، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها. وكان يحترف التجارة والبيع والشراء، فاجتمعت له ثروة كبيرة. ولما حضرته الوفاة أوصى بألف فرس وبخمسين ألف دينار في سبيل الله. ووفاته في المدينة. له (٦٥) حديثا. توفي سنة (٣١هـ)، وقيل: سنة (٣٢هـ) عن ٧٢ عاماً. انظر ترجمته في: صفة الصفوة ١: ١٣٥ وحلية الاولياء ١: ٩٨ وتاريخ الخميس ٢: ٢٥٧ وإشراق التاريخ - خ. والبدء والتاريخ ٥: ٨٦ والرياض النضرة ٢: ٢٨١ - ٢٩١ والجمع بين رجال الصحيحين ٢٨١ وأسد الغابة. والإصابة، ت ٥١٧١. الأعلام للزركلي ج ٣ / ص ٣٢١.

(٣) سورة التوبة: ٥.

(٤) أخرجه بلفظ (القاتل لا يرث) الترمذي في سننه، ج ٤ / ص ٤٢٥. المعجم الأوسط ج ٨ / ص ٢٩٨. سنن ابن ماجه ج ٢ / ص ٩١٣. سنن البيهقي الكبرى ج ٦ / ص ٢٢٠. سنن الدارقطني ج ٤ / ص ٩٦. والطحاوي بلفظ (القاتل لا يرث من قتل) شرح معاني الآثار ج ٣ / ص ٢٦٦.

فقد بان بهذه الجملة أن الدليل الدال على وجوب العمل بخبر الواحد لم يفصل بين أن يكون استعماله مخصصا للعموم أو غير مخصص له، وأن العمل به إذا ورد على شروط الصحة واجب، وإن أدى إلى تخصيص العموم.

والجواب عن أول ما احتج به المخالفون: أن تخصيص العموم بخبر الواحد ليس هو اعتراضا بالمظنون على المعلوم، وإنما هو اعتراض بمعلوم طريقه الظن على ما طريقه العلم، وهذا لا يمتنع عقلا وشرعا.

فإن قيل: ولِمَ قلتم ذلك؟ وكيف يجوز أن يكون ما طريقه الظن معلوماً؟!

فالجواب: أن الأصل في هذا الباب ما تقرر في العقول من أنه لا يمتنع أن يُعلم أن فعلا من الأفعال يكون له حكم من قبح أو حسن أو وجوب عند وقوعه على بعض الشرائط، ويكون طريق حصول ذلك الشرط فيه الظن دون العلم، فيكون الحكم معلوما، وإن كان طريقه الذي هو حصول الشرط مظنونا. وهذا مثلُ ما قد عرفنا [1] من أن فعل الضرر بالغير إذا تجرد عن الاستحقاق وعن دفع ضرر أو اجتلاب نفع هما أعظم منه يكون قبيحا وظلماً، ومتى اقترن به دفع ضرر أو اجتلاب نفع هما أعظم منه كان حسنا.

ثم قد يكون طريق ثبوت هذا الشرط الذي هو تجرده عن النفع ودفع الضرر، أو اقترانهما به الظن دون العلم، بل أكثر ما يؤثر في ذلك في الشاهد غالب الظن. ألا ترى أن إيلام أحدنا للغير كالولد ومن يجري مجراه بالفصد وسائر الإيلامات [2]، من سقي الأدوية الكريهة وما يجري مجراها، يُعلم حسنه متى غلب على الظن أنه

(١) في (أ): عرفناه.

(٢) في (ب): وسائر العلاجات.

يؤدي إلى نفع أو دفع ضـرر، ومتى غلب على الظن أنه غـير مـؤدي إلـيهما [١] عُلـم قبحه.

فقد بان بما ذكرناه أن الحكم قد يكون معلوماً، وإن كان ثبوت طريقه مظنونا.

ومثل هذا غير ممتنع في السمعيات أيضا، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو قال: ما أخبركم به عني فلان فاعملوا به، لكان يحصل العلم بوجوب العمل [٢] بـه، كما يحصل لو نص على ذلك الحكم بعينه، وإن كان طريق ثبوته خبر الواحد.

ولهذا نظائر كثيرة في الشـرعيات، ألا ترى أن وجـوب الحكـم بشـهادة شـهود استوفوا شـروط العدالة في الظاهر معلوم، وإن كان طريق ثبوتهـا الظـن. وكـذلك وجوب الصلاة إلى الجهة التي يغلب [٣] على الظن عند الأمـارات أنهـا جهـة القبلـة معلوم، وإن كان طريق [٤] كون تلك الجهة جهة لها مظنونا [٥]. فكذلك خبر الواحد إذا ورد على شـرائطه فوجوب [٦] العمل بمقتضاه معلوم [٧]، وإن كان طريقه الظن،

---

(١) في (أ): إليها.

(٢) في (أ): العلم.

(٣) في (أ): تغلب.

(٤) سقط من (ب): طريق.

(٥) في (أ): مظنون.

(٦) في (أ): فوجب.

(٧) قال تاج الدين السبكي: المختار: أن البيان أقوى. والكرخـي: يلـزم المسـاواة. أبـو الحسـين: بجـواز الأدنى. لنا: لو كان مرجوحـا، ألغـي الأقـوى في العـام إذا خصـص، و [في] المطلـق إذا قيـد، وفي التساوي: التحكم. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤١٩).

وقال الإمام عبد الله بن حمزة: البيان هو كل دليل يكشـف بنفسـه عـن معنـى المجمـل. يقـع البيـان بالقول والفعل والتقرير. لا يجب كـون البيـان مسـاوياً للمبَيَّن في الظهـور، فيجـوز بيـان القطعـي بالظني. صفوة الاختيار في أصول الفقه ص ١١: للإمام عبد الله بن حمزة - منشـورات مركـز أهـل البيت للدراسات الإسلامية - الطبعة الأولى.

وإذا كان كذلك فالحكم الذي هو تخصيص العموم بخبر الواحد معلوم، وإن كان الطريق مظنونا، وإذا كان المخصص هو العلم بالحكم [١] دون الخبر والخبر طريق له؛ فقد بان أنّا إنما نخصصه بما هو معلوم، فلم نعترض على ما طريقه العلم بالمظنون، وإنما اعترضنا عليه بالمعلوم. وهذه الجملة التي بيناها تسقط الشبهة التي تعلقوا بها، وهذا هو الجواب عن قولهم أنه يؤدي إلى إزالة العلم بالظن، لأنّا لم نُزل ما أزلناه تخصيصا إلا بالمعلوم.

وأما قولهم: أنه لو جاز أن يخص به لجاز أن يعارضه فإنه بعيد، لأن التعارض إنما يصح بين خطابين إذا تساويا في القوة، فأما إذا أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بمزية تخصه فالتعارض بينهما لا يصح، وأخبار الآحاد أيضا إذا تفاوتت في القوة والاختصاص بما يقتضي الترجيح لم يصح التعارض فيها، والعموم فلا شبهة في كونه أقوى من خبر الواحد، فكيف يكون خبر الواحد معارضا له [٢]؟!

ولا يعتبر في التخصيص أن يكون المخصص مساويا لما يخصه في القوة. ألا ترى أن كثيرا من مخالفينا في المسألة يُجوِّزون تخصيص العموم به إذا لم يكن سليماً من التخصيص، وهو على جميع الأحوال لا يخرج من أن يكون أقوى من خبر الواحد، من حيث كان طريقه العلم، فقد بان أنه لا يراعى في التخصيص ما يراعى في التعارض.

والجواب عن قولهم: أن مِن شرط قبوله أن لا يخالف العموم، أنهم إن أرادوا بالمخالفة رفع ما أثبته العموم فالتخصيص لا يخالفه عندنا، لأنه لا يرفع ما أفاده، وإنما يحقق أن مقتضاه لم يكن مراداً بالعموم، وأن المراد به سواه، وهذا يقتضي تحقيق ما تضمنه العموم لا مخالفته.

---

(١) في (ب): المخصص هوالحكم.

(٢) في (أ): معلوما.

وإن أرادوا بذلك: أن مِن شرطه أن لا يكون ظاهر لفظ العموم مخالفا له، فهو موضع الخلاف، لأن القول بجواز تخصيص العموم بخبر الواحد هو القول بأنه ليس من شرط قبوله ما ذهبوا إليه.

والجواب على احتجاجهم بالنسخ: أن الإجماع هو المانع عن النسخ بخبر الواحد، ولولاه لكنا نجوّز النسخ به كما نجوّز التخصيص به [١].

وقد اختلف شيوخنا في وجه وقوع الإجماع على أن النسخ بخبر الواحد لا يجوز. فمنهم [٢] من يقول: إن النسخ به كان جائزا في صدر الإسلام، ثم وقع الإجماع من بعد على المنع منه، ويستدل عليه [٣] بقصة أهل قباء، وهي أنهم تحولوا في حال صلاتهم إلى جهة الكعبة حين وصل إليهم خبر نسخ القبلة [٤]، وكان ذلك من أخبار الآحاد دون التواتر، وهذه طريقة شيخنا أبي عبد الله.

ومنهم من يقول: إن النسخ به لم يكن جائزاً قط، وإنما جاز وصول خبر النسخ بخبر الواحد والعمل على وصوله من هذا الطريق، ويقول: إن العمل على وصول

---

(١) سقط من (أ): به.

(٢) في (ب): ومنهم.

(٣) سقط من (أ): عليه.

(٤) قصة أهل قباء أنهم صلوا صلاة الظهر إلى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه إلى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين إليه أيضا فأخبرهم عبد الله بن عمر بتحويل القبلة إلى الكعبة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا؛ فإنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر أو أحداً وهو ابن أربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقبلواخبره بتحول القبلة إلى الكعبة وهم في الصلاة فتوجهوا إليها وأتموا صلاتهم وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن الخطاب لم يبلغهم وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ سورة البقرة الآية: ١٤٣، أي صلاتكم إلى بيت المقدس.أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن رقم (٤١٣٤).ومسلم في المساجد حديث رقم(٥٢٦) والترمذي في الصلاة حديث رقم (٣٤٠).وانظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ج ٤ / ص ٤٨٠.

خبره من جهة الآحاد غير النسخ بها، وعلى هذا يحمل ما روي في قصة أهل قباء. ويقول: قد كانوا علموا أن النسخ واقع، فلما انتهى إليهم خبر وقوعه عملوا عليه، وليس هذا إثباتا للنسخ بخبر الواحد، وإنما يجري مجرى إثبات تأريخه به [(١)] وهذا جائز، وهذه طريقة أبي علي رحمه الله، وقد أومأ إليها الشافعي.

والجواب عن تعلقهم بخبر فاطمة بنت قيس: أن ظاهر ما روي عن عمر وغيره فيه [(٢)] لا يتناول موضع الخلاف، لأن المروي في هذا الباب أنهم قالوا: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة، وكذلك نقول، لأن تركه بخبر الواحد لا يجوز، فليس [(٣)] التخصيص من الترك في شيء، على ما بيناه فيما تقدم.

والوجه في تركهم حمل خبرها على التخصيص أنهم اتهموها بالنسيان [(٤)] في ذلك، وقد روي عن عمر أنه قال: «لعلها نسيت أو وهمت» [(٥)]، من حيث كانت القصة مختصة بها فلم تكن مشهورة، لا أنهم امتنعوا من تخصيص الكتاب به من حيث كان من أخبار الآحاد، بدلالة ما قد بيناه من قبولهم [(٦)] أخبار الآحاد، مع كونها مخصصة للكتاب.

فأما من يفصل من مخالفينا بين كون العموم مخصصا وبين سلامته منه، فإنه

---

(١) في (أ): له.

(٢) سقط من (ب): فيه.

(٣) في (ب): وليس.

(٤) سقط من (ب): بالنسيان.

(٥) أخرجه بلفظ: (لعلها نسيت) أحمد في مسنده من مسند القبائل ج ٦ / ص ٤١٥. والبيهقي في السنن الكبرى ج ٧ / ص ٤٧٥. وأبو عوانة في مستخرجه ج ٥ / ص ٢٨٨. و الدارقطني في سننه ج ٤/ ص ٢٤. وبلفظ: (لا ندري لعلها نسيت أو شبه له) سعيد بن منصور سننه ج ٣ / ص ٤٠٦.

(٦) في (ب): قولهم.

يعتمد في ذلك أنه إذا كان سليما من التخصيص فإنه حقيقة، والتعلق [١] بظاهره صحيح، فلا يجوز تركه بخبر الواحد، وإذا دخله التخصيص فقد صار مجازا ومحتملا [٢]، فلا يمتنع تخصيصه بخبر الواحد.

والذي يدل على فساده أن الدليل الذي ذكرناه قد سوّى بين الموضعين في وجوب استعمال خبر الواحد، وما تعلقوا به فلا يلزم [٣]، لأن دخول التخصيص فيه وكونه مجازا أنه [٤] لا يخلو من أن يمنع من التعلق بظاهره فيما عدا التخصيص، أو لا يمنع (منه.

فإن قالوا إنه يمنع منه.

لم نكلمهم في هذه المسألة، وإنما نكلمهم في أن تخصيص العموم لا يمنع) [٥] من التعلق بظاهره فيما عداه، وقد بيّنا طرفاً منه فيما تقدم، ونحن إنما نخصص بخبر الواحد ما لولاه لكان ثابتاً بظاهر اللفظ.

وأما المجمل وما هو في حكم المجمل مما لا يعلم المراد منه [٦] بظاهره، فالقول بتخصيصه لا يصح. وإن قالوا: إن التعلق بظاهره يصح [٧] فيما عدا المخصص، فلا فصل بينه وبين ما لم يدخله التخصيص، في أنه متى جاز تخصيص أحدهما بخبر الواحد، جاز تخصيص الآخر أيضا، وتسمية أحدهما مجازا دون الآخر لا يؤثر في

---

(١) في (أ): التعليق.

(٢) في (أ): ومجملا.

(٣) في (ب): فإنه لا يلزم.

(٤) في (أ): به.

(٥) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٦) في (ب): به.

(٧) في (أ): يخص.

ذلك، من حيث اشتركا في أن كل واحد منهما يُعلم المراد منه بظاهره.

وأما من يذهب منهم إلى أنه إن خص بالاستثناء، فتخصيصه بخبر الواحد لا يجوز فإنه بعيد، لأنه إن امتنع من ذلك من حيث يقول: إن المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا، وإنما المجاز منه هو المخصوص بالأدلة المنفصلة، فقد بيّنا فساده فيما تقدم، ودللنا على أن المخصوص بالاستثناء (يصير مجازاً كالمخصوص بالأدلة المنفصلة، وإن امتنع منه من حيث يقول: إن المخصوص) [1] هو الذي يصح التعلق بظاهره دون المخصوص بالأدلة المنفصلة، فلا فصل بين الموضعين في هذا الباب، لأن التخصيص عندنا إذا أثّر فيما لم يرد باللفظ دون ما أُريد به حتى يكون المتناول منها هو الذي تناوله اللفظ، فالتعلق بظاهره صحيح، سواء كان التخصيص استثناءًا أو غيره، وسنبيّن الدلالة على هذا في موضعه. وهذا يكشف عن فساد ما ذهبوا إليه في الفصل بين التخصيص بالاستثناء وبين التخصيص بغيره.

❊

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

مسألة: اختلف أهل العلم المثبتون للقياس في تخصيص العموم به [(١)].

---

(١) قال أبو الحسين البصري: وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء لا يخص به أصلا وهو قول أبي هاشم أولا وقال الشافعي وأبو الحسن وكثير من الفقهاء أنه يخص به العموم على كل حال وهو قول أبي هاشم أخيرا ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال واختلف هؤلاء في تلك الحال فمن أصحاب الشافعي من خص العموم بالقياس الجلي ولم يخصه بالخفي ومن الناس من خصه بالقياس إذا دخله التخصيص ولم يخصه به إذا لم يدخله التخصيص.المعتمد ج ٢ / ص ٢٧٥.
وقال أبو المظفر، منصور المروزى السمعاني: ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ثم خصت الأمة بنصف الحد نصا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ ثم خص العبد بنصف الحد قياسا على الأمة فصار بعض الآية مخصوصا بالكتاب وبعضها مخصوصا بالقياس.قواطع الأدلة في الأصول ج ١ / ص ١٩٢.
وقال الآمدي: اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس فذهب الأئمة الأربعة والأشعري وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقا وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس وذهب ابن سريج وغيره من أصحاب الشافعي إلى جواز التخصيص بجلي القياس دون خفيه وذهب عيسى بن أبان والكرخي إلى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره غير أن الكرخي اشترط أن يكون العام مخصصا بدليل منفصل وأطلق عيسى بن أبان ومنهم من جوز التخصيص بالقياس إذا كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم دون غيره وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف.والمختار أنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير أي بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به وإلا فلا.الإحكام للآمدي ج ٢ / ص ٣٦١.
وللمزيد انظر اللمع ص ٢٤، نهاية السول ٢/ ١٤١، مناهج العقول ٢/ ١٣٩، التبصرة ص٢١٦، التمهيد للآسنوي ص١٢٨، الآيات البينات ٣/ ٩٧، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٥١، إرشاد الفحول ص١٦٥، المعتمد ١/ ٣١٣.القواعد والفوائد الأصولية ٢٨٣، المسودةص ١٤٥، العدة ٢/ ٦٣٨، روضة الناظر ص ٢٦١.فواتح الرحموت ١/ ٣٦٥، كشف الأسرار ٢/ ٢٨٧، التلويح على التوضيح ١/ ٦٣.انظر شرح تنقيح الفصول ص٢٦٧، نشر البنود على مراقي السعود ١/ ٢٦٨.

فذهب قوم منهم إلى أن العموم لا يخص بالقياس، وهو قول أبي علي رحمه الله، وإليه كان يذهب أبو هاشم أولا، وذهب إليه بعض الفقهاء.

وذهب قوم منهم إلى أنه يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي، وهو قول بعض أصحاب الشافعي.

ومنهم من يقول: إن العموم إن كان دخله التخصيص جاز أن يخص به، وإن كان سليما من التخصيص لم يجز تخصيصه به [١].

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجوز تخصيصه به على كل وجه، وهو قول أبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب الشافعي وكثير من أصحابه، وبه قال أبو هاشم آخراً [٢] وهو الصحيح عندنا.

واحتج القائلون بالمنع منه بوجوه:

منها: أن العموم نص فلا يجوز استعمال القياس معه، لأن سبيل القياس أن يستعمل ضرورة عند فقد النص، واستعماله في تخصيص العموم يكون استعمالا للقياس في موضع قد أغنى عنه النص، وهذا لا يجوز.

ومنها: أن العموم أصل للقياس، فإذا استعمل فيما اقتضى العموم خلافه، كان الفرع قد اعتُرض به على الأصل وهذا لا يصح، لأن الفرع من شأنه أن يثبت بثبات الأصل.

ومنها: أن من شرط صحة القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، فلو خص العموم لكان العموم مخالفا له، وهذا يقتضي فساده.

---

(١) سقط من (أ): به.

(٢) في (أ): أخيراً.

ومنها: خبر معاذ [1]، وهو قوله حين قال له رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «بماذا تحكم؟ قال: أحكم بكتاب الله. قال: إن لم تجد في كتاب الله؟ قال: أحكم بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي» [2].

فأخبر بأنه يجتهد ويقيس في الموضع الذي لا يجد فيه الكتاب ولا السنة [3]، وصوّب النبي صلى الله عليه وآله وسلم قوله في ذلك، فقال: «الحمد لله الذي وفّق رسول رسوله»، وهذا يدل على أن استعمال القياس في موضع قد ورد فيه العموم لا يصح، من حيث يكون قياسا فاسدا.

---

(١) (٢٠ قهـ - ١٨هـ = ٦٠٣ - ٦٣٩ م) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن: صحابي جليل، كان من أعلم الأمة بالحلال والحرام.

وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وشهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. بعثه رسول الله بعد غزوة تبوك قاضيا ومرشدا لأهل اليمن، وأرسل معه كتابا إليهم يقول فيه: إني بعثت لكم خير أهلي. فبقي في اليمن إلى أن توفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وولي أبو بكر، فعاد إلى المدينة. ثم كان مع أبي عبيدة بن الجراح في غزو الشام. ولما أصيب أبو عبيدة (في طاعون عمواس) استخلف معاذا. وأقره عمر، فمات في ذلك العام. له (١٥٧) حديثا. توفي عقيما بناحية الأردن، ودفن بالقصير المعيني (بالغور).

انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد: ٣ / ٢ / ١٢٠، الاستبصار: ١٣٦ - ١٤١، حلية الأولياء: ١ / ٢٢٨ - ٢٤٤، الاستيعاب: ١٠ / ١٠٤، طبقات الشيرازي: ٤٥، ابن عساكر: ١٦ / ٣٠٤ / ٢، أسد الغابة: ٥ / ١٩٤، تهذيب الكمال: ١٣٣٧، الإصابة: ٩ / ٢١٩، طبقات الحفاظ: ٦،، شذرات الذهب: ١ / ٢٩.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ج٣/ ص٦١٦/ ح١٣٢٧. وأبو داود في سننه ج٣/ ص٣٠٣/ ح٣٥٩٢. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٥/ ص٢٣٠/ ح٢٢٠٦٠.

والطيالسي في مسنده ج١/ ص٧٦/ ح٥٥٩. والبيهقي في سننه الكبرى ج١٠/ ص١١٤/ ح٢٠١٢٦. والدارمي في سننه ج١/ ص٧٢/ ح١٦٨.

(٣) في (أ): أو السنة.

ومنها: أنه لو جاز أن يخص به العموم لجاز أن ينسخ به، لأن التخصيص رفع لبعض ما تناوله العموم، كما أن النسخ رفع لجميعه، فإذا [١] جاز رفع بعضه به [٢] جاز رفع كله.

ومنها: أن العموم يقتضي العلم، والقياس يقتضي غالب الظن، فلا يجوز أن يُعترض به عليه.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه من جواز تخصيص العموم بالقياس، هو أن القياس دليل مقطوع به كالعموم، وليس من شرط صحته أن لا يكون مخصصا للعموم، فاستعماله واجب وإن أدى إلى تخصيصه.

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنه ليس من شرط صحته أن لا يعترض العموم، وفي هذا وقع الخلاف؟!

فالجواب: أن الدليل عليه إجماع الصحابة، لأنهم لم يفصلوا في استعماله بين الموضع الذي يؤدي إلى تخصيص العموم، وبين الموضع الذي لا يؤدي إليه، وهذا ظاهر من طريقتهم. ألا ترى أنهم استعملوا ضروبا من الاجتهاد في مسألة الحرام، وإن كان الاجتهاد فيها مخصصا لعموم الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿**لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ**﴾ [٣]، واستعملوا الاجتهاد في حمل الأختين على الأخوين في حجب الأم عن الثلث، وإن كان ذلك مخصصا لظاهر الكتاب، ونظائر ما ذكرناه كثيرة.

وأيضا فقد ثبت أن الشرع المثبت للقياس قد دل على صحته على سبيل العموم دون التخصيص، إذ لولا ذلك لاحتيج في كل باب يستعمل فيه القياس إلى دليل

---

(١) في (أ): فإن.

(٢) سقط من (ب): به.

(٣) سورة المائدة: ٨٧.

مبتدأ على جواز استعماله فيه، وإذا ثبت هذا وجب أن يصح استعماله في كل حكم يتأتى استعماله فيه، إلا فيما يستثنيه الدليل، وهذا يقتضي استعماله فيما يؤدي إلى تخصيص العموم، كما يستعمل فيما لا يؤدي إليه.

والجواب عن الوجه الأول: أن تخصيص العموم بالقياس لا يقتضي استعماله في خلاف ما تناوله النص، وهذا هو المنكر، لأنه يكشف عن كون العموم غير متناول لمقتضاه، وأنه غير مراد به، فإذاً لم يستعمله إلا في ما لا نص فيه [(١)].

---

(١) قال أبو الحسين البصري: وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء لا يخص به أصلا وهو قول أبي هاشم أولا وقال الشافعي وأبو الحسن وكثير من الفقهاء أنه يخص به العموم على كل حال وهو قول أبي هاشم أخيرا ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال واختلف هؤلاء في تلك الحال فمن أصحاب الشافعي من خص العموم بالقياس الجلي ولم يخصه بالخفي ومن الناس من خصه بالقياس إذا دخله التخصيص ولم يخصه به إذا لم يدخله التخصيص.

والدليل على تخصيص العموم بالقياس هو أن الصحابة رضي الله عنها اختلفت في الجد فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال وذهب في ذلك إلى قياس وخص به قول الله عز و جل إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد وبعضهم قاسم بين الجد والأخ واستدل بالقياس على أنه يقاسم ولم يجعل للاخ إرث جميع مال اخته ولم يجعل لاخته مع الجد النصف بل خص الآية وهذا يبطل قول من لم يخص العموم إلا بقياس معنى لأن القياس في مسألة الجد هو قياس غلبة الأشباه

فان قالوا خصو الآية بكون الجد وارثا بمقدار ما يرثه وإثبات إرثه في الجملة معلوم بقياس جلي قيل إنهم لم يذكروا في ذلك قياسا مفردا بل لم يستعملوا في إثبات إرثه إلا ما استعملوه في مقدار إرثه لأنهم استعملوا القياس في هل يرث الكل أو البعض ثم تبع ذلك ثبوت إرثه وهذه الدلالة تفسد قول من شرط في تخصيص العموم بالقياس أن يكون العموم قد خص من وجه آخر لأنا قد بينا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعموم الذي لم يخص وإذا لم يكن بينهما فرق كان إجماع السلف رضي الله عنهم على أحدهما كاجماعهم على الآخر كما إن إجماعهم على القياس في مسألة الجد دليل على صحة القياس في مسألة تجري مجراها.المعتمد - (٢ / ٢٧٥- ٢٧٦).

فإن قيل: لِمَ صار القياس بأن يُعترض به على العموم، فيحكم بأن مقتضاه غير مراد به أولى من أن يعترض بالعموم عليه، فيمتنع من جواز استعماله في خلاف ما يقتضيه ظاهره؟

فالجواب: أن القياس بأن يكون معترضا أولى من العموم، لأنه دليل لا يدخله الاحتمال ولا يقع إلا على وجه واحد، فلو اعترض بالعموم عليه لأدى ذلك إلى إسقاطه أصلا، وليس كذلك العموم، لأنه يعرض الاحتمال، من حيث كان دليلاً لفظيا يصح أن يقع خاصا كما يقع عاما، وأن يقع مجازا كما يقع حقيقة، والقياس يكشف عن وقوعه على الوجه الذي أريد به دون سائر الوجوه المحتملة، فالاعتراض به عليه على هذا الوجه لا يكون إسقاطا له، فصار القياس بأن يكون معترضا على العموم أولى من أن يكون العموم معترضا عليه.

والجواب عن الثاني: أن تخصيص العموم بالقياس لا يقتضي الاعتراض به [1] على أصله، لأن أصل القياس إنما يعبر به عن الدليل الذي عُلم به صحته، أو على النص الذي يحمل عليه الفرع، وإذا استعمل القياس في تخصيص العموم، لم يعترض على واحد منهما.

أما دليل القياس فلا شبهة في أنه لم يعترضه. وأما النص المتناول للحكم فكيف يعترضه وهو محمول عليه ومستنبَط منه؟! وإنما يخص عموم ما هو [2] أصل لقياس آخر لا له. وهذا لا يمنع منه.

على أنه على التحقيق لا يعترض شيئا من الأصول، وإنما يكشف عن المراد به

---

(١) سقط من (ب): به.

(٢) في (ب): عموماً هو.

على ما بيناه، ولأنّا [١] إذا خصصنا العموم بالقياس فإنما نقيس ما دخل تحت آية محللة من طريق اللفظ على الحكم الذي تناولته آية محرِّمة، فتخص به الآية المحلِّلة نحو حملنا الأرز على البر في تحريم التفاضل، وفساد العقد الذي اقتضته [٢] آية تحريم الربا، فيخص به قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [٣].

وكان أبو هاشم ينصر هذا القول قبل رجوعه عنه، بأن استعمال القياس في تخصيص العموم لا يصح، من حيث علمنا أن تخصيص آية البيع بقياس الأرز على البر في التحريم، ليس بأولى من تخصيص آية الربا بالقياس، على آية البيع في التحليل. وإذا لم يكن أحد القياسين أولى من الآخر، وجب أن يسقطا، وأن تحمل كل واحد [٤] من الآيتين على عمومها وظاهرها، وهذا الاعتبار لو صح لكان يقتضي فساد القياس الواقع بين عمومين مختلفين، دون كل قياس يخص العموم، وهو مما يبعد الاعتماد عليه، لأنّا إذا خصصنا آية البيع بالقياس الذي يحمل به الأرز على البر، فإنما نجعله أولى من غيره، لاقتران دليل الصحة به دون ما سواه، أو لمضامة الأمارات التي تقتضي تغليبه [٥] على غيره. (ألا ترى أنا إنما نقيس الأرز على البر في تحريم التفاضل دون غيره مما لا يقتضي تحريمه ولا يقع فيه الربا، لقيام الدلالة على وجوب حمله عليه دون غيره. يبين صحة ذلك أن العلم بتحريم التفاضل في البر إذا تقدم وحصل العلم بوجوب القياس، وحصلت الأمارة

---

(١) في (أ): لأنا.

(٢) في (أ): إقتضاه.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٤) كذا في (أ،ب). ولعلها: واحدة، والله أعلم.

(٥) في (أ): تعينيه.

المقتضية لحمل الأرز عليه، كان حمله عليه هو الواجب) [١]، فكيف يصح القول بتساويهما، وأن أحدهما ليس بأولى من الآخر؟! وهذا بيّن.

والجواب عن الثالث: أنّا وإن [٢] سلمنا ما ذكره لم يقدح في قولنا، لأن الخلاف من ورائه، وهو أن الأصول المعتبرة في هذا الباب ما هي؟ فعندنا أن الأصل هو المراد بالعموم دون اللفظ والاسم، والقياس لم يؤثر فيه ولم يقتض خلافه، ومن يخالفنا يزعم أن الأصل هو الاسم، فكيف يصح تعلقهم بهذا الوجه، مع كون الخلاف فيه؟!

والجواب عن الرابع: أن التعلق به لا يصح، لأن الخبر بمن تضمن [٣] ترتيب الكتاب على السنة، كما تضمن ترتيب السنة على الاجتهاد [٤]، وهذا لا يمنع - عند مخالفينا في هذه المسألة - من تخصيص الكتاب بالسنة، فيجب أن لا يمنع أيضا من تخصيصها بالاجتهاد، والمراد بما قاله معاذ عندنا: هو أنه إذا لم يجد الحكم منصوصا عليه على سبيل التعيين المزيل للاحتمال عدل إلى الاجتهاد، وهكذا نقول، لأن [٥] النص إذا تناول حكما معينا على وجه يقع العلم به، لم يجز استعمال القياس في خلافه.

والجواب عن الخامس وجوه:

منها: ما أجاب به شيخنا أبو عبد الله، وهو أن النسخ به كان لا يمتنع لولا حصول الاجماع على امتناعه، لأن المعلوم من أحوال الصحابة رضوان الله عليهم

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): إن.

(٣) في (أ): تضمن تضمن. زيادة سهو.

(٤) في (ب): على الإختلاف. وظننت فوقها بالاجتهاد.

(٥) في (ب): أن.

أنهم كانوا يمتنعون من القياس، إذا أدى إلى [١] رفع حكم القرآن ويبطلونه، وإنما كانوا يستعملونه في صرف اللفظ إلى وجه دون وجه، وهذا الجواب صحيح مستمر، مع القول بتخصيص العلة، (لأن من لا يجوّز ذلك لا يمكنه أن يجيب به، من حيث يؤدي ذلك إلى أن يقع القياس خاصا، وأن جواز العدول عنه فيما علم أنه لا يجوز نسخه) [٢].

ومنها: أن النسخ به لا يجوز لأنه يقتضي فساده في موضوعه، من حيث يقتضي أنه استعمل فيما يمنع منه النص [٣] ويخالفه، وهذا الجواب يستمر على قول من يمنع من تخصيص العلة.

ومنها: ما أجاب به أبو هاشم، وهو أن من حق القياس أن لا يستعمل في رفع ما تعبدنا بفعله، واستعماله في النسخ يؤدي إليه، وليس كذلك استعماله في التخصيص، لأنه يكشف عن كون مقتضاه غير مراد.

فإن قيل: النسخ أيضا يمكن أن يقال فيه إنه يكشف عن كونه غير مراد، ممن يؤدي إلى اجتهاده إلى نسخه به [٤].

فالجواب: أنه إذا كان قد تقدم العلم بأن حكم النص لا يجوز أن يرتفع جملة بعد انقطاع الوحي مع بقاء التكليف، لم [٥] يصح استعمال القياس في خلافه، ولا [٦] يصح مع هذا العلم أن يقال: إنه يعلم كونه غير مراد أصلا بالقياس.

---

(١) في (ب): إذا أدى ذلك إلى.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) في (ب): النص منه.

(٤) سقط من (ب): به.

(٥) في (أ): ولم.

(٦) في (ب): فلا.

والجواب عن السادس: ما بيناه وأوضحناه في مسألة تخصيص العموم بخبر الواحد.

وأما من يذهب منهم إلى جواز تخصيصه بالقياس الجلي دون الخفي، فالذي [١] يدل على فساد قوله: أنه إن أراد بالجلي ما يوجب القطع عليه ويزيل حكم الاجتهاد، فهذا يقدح [٢] في القياس، ويفسد هذا الاعتبار بفعل الصحابة، وهو ما بيناه من تخصيصهم [٣] العموم بقياس لم يبلغ هذا المبلغ.

وإن أراد به قياسا لا يزول معه حكم الاجتهاد، فلا فرق بينه وبين ما يسميه خفيا في هذا الباب، لأنه متى جوّز تخصيصه بقياس معرض للاجتهاد وغير مزيل له، لزمه أن يجيز تخصيصه بكل [٤] قياس يجري هذا المجرى، سواء سماه: جليا أو خفيا.

فإن قال: أُريدُ به الاجتهاد الذي يوجب نقض حكم الحاكم بخلافه؟

قيل له: فهذا هو القسم الأول الذي ذكرناه وتكلمنا عليه، لأن حكم الحاكم لا يُنقض إلا بما يجب القطع عليه، ولا مساغ للاجتهاد معه [٥].

---

(١) في (أ): والذي.

(٢) في (ب): يخل.

(٣) في (ب): تخصيص.

(٤) في (ب): لكل.

(٥) قال ابن نُجيم الحموي: وإنما ينقض حكم الحاكم لتبين خطئه والخطأ قد يكون في نفس الحكم بكونه خالف نصا أو شيئا مما تقدم وقد يكون الخطأ في السبب كأن يحكم ببينة مزورة ثم يتبين خلافه فيكون الخطأ في السبب لا في الحكم وقد يكون الخطأ في الطريق كما إذا حكم ببينة ثم بان فسقها وفي هذه الثلاثة ينقض الحكم بمعنى أنا تبينا بطلانه فلو لم يتعين الخطأ بل حصل مجرد التعارض كقيام بينة بعد الحكم بخلاف البينة التي ترتب الحكم عليها فلا نقل في المسألة والذي يترجح أنه لا ينقض لعدم تبين الخطأ.الأشباه والنظائر ج ١ / ص ١٩٣.

وقال القرافي: اعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء فمن لا يرى وقف المشاع إذا حكم حاكم بصحة وقفه ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفذه وأمضاه ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي ببطلانه وكذلك إذا قال إن تزوجتك فأنت طالق فتزوجها

مسألة: اختلف أهل العلم في المطلق والمقيد إذا وردا في باب واحد وجنس واحد كالكفارات وغيرها [1]، نحو إطلاقه تعالى كفارة الظهار [2]، وتقييده كفارة القتل بالإيمان على ثلاثة أقوال [3]:

وحكم حاكم بصحة هذا النكاح فالذي كان يرى لزوم الطلاق له ينفذ هذا النكاح ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي بالطلاق هذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك. أنوار البروق في أنواع الفروق ج ٣ / ص ٣٣٤.

وللتوسع في البحث انظر: جمع الجوامع ٢/ ٣٩١، المحصول ٣/ ٥٠، ٩١، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٩ وما بعدها، الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام ص ٢٠ وما بعدها، مختصر البعلي ص ١٦٦، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/ ٣٠٠، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٩٠، فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٥، فتح الغفار ٣/ ٣٧، تيسير التحرير ٢/ ٢٣٤، تأسيس النظر وأصول الكرخي ص ١٥٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٥، الفروق للقرافي ٢/ ١٠٣، روضة الطالبين ١١/ ١٥٠، المغني ١٠/ ٥٠، المحرر ٢/ ٢١٠، أدب القضاء لابن أبي الدم ص ١٦٤، الوسيط ص ٥٥٥، إرشاد الفحول ص ٢٦٣.

(١) في (أ): ونحوها.

(٢) في (أ): الظهارة.

(٣) المطلق والمقيّد إمّا أن يختلفا في السّبب والحكم، وإمّا أن يتّفقا فيهما، وإمّا أن يختلفا في السّبب دون الحكم، فإن كان الأوّل فلا حمل اتّفاقاً، كتقييد الشّهادة بالعدالة وإطلاق الرّقبة في كفّارة الظّهار.
وإن كان الثّاني فيحمل المطلق على المقيّد اتّفاقاً، كما في قوله تعالى كفّارة اليمين: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [سُورَةُ المَائِدَةِ: ٨٩] مع قراءة ابن مسعود الشاذة " فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ متتابعات".
وإن كان الثّالث وهو: الاختلاف في السّبب دون الحكم فهو محلّ الخلاف. فذهب الجمهور إلى جواز (حمل المطلق على المقيّد)، وذهب الحنفيّة وأكثر المالكيّة إلى عدم الجواز. مثاله: قوله تعالى في كفّارة الظّهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [سُورَةُ المُجَادِلَةِ: ٣] وفي القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [سُورَةُ النِّسَاءِ: ٩٢]. ينظر: المعتمد للبصري ٣١٢. الكاشف لذوي العقول لابن لقمان ص٣٤٠، الفصول اللؤلؤية ص ١٥٦ لصارم الدين الوزير، بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١١٠، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٢/ ٢٩١، شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني ١/ ١٢٣، أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي ١/ ١٩٠، المستصفى للغزالي / ٢٦٢/ ، البحر المحيط للزركشي ٥/ ١٤، شرح

أحدها: أن المطلق يجب أن يحمل على المقيد، ويحكم فيه بالتقييد من غير اعتبار دليل ينظمهما، وقياس به يحمل [(١)] أحدهما على الآخر، وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي.

والثاني: أن المطلق لا يحمل على المقيد بتة ولا يحكم فيه بحكمه، ولا يجوز استعمال القياس في حمله عليه، وهو قول أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي.

والثالث: أن المطلق يحمل على المقيد متى كان هناك دليل أو قياس يقتضي حمله

الكوكب المنير/ ٤٢١ / ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ / ص ٣٥٢.
الفصول الؤلؤية لابن الوزير / ١٩٣ .تفسير ابن كثير٢/ ٩٢).
قال الشوكاني: اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على إطلاقه.وإن ورد مقيدا حمل على تقييده.وإن ورد مطلقا في موضع آخر فذلك على أقسام:
الأول: أن يختلفا في السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني والكيا الهراس وابن برهان والآمدي وغيرهم.القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال إن ظاهرت فأعتق رقبة وقال في موضع آخر إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والكيا والطبري وغيرهم.وقال ابن برهان في الأوسط: اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل.ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة.وحكى الطرسوسي الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة.وفيه نظر! فإن من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية.ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أي دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد وقيل إنه يكون نسخا أي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق والأول أولى وظاهر إطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا أو جهل السابق فإنه يتعين الحمل كما حكاه الزركشي.إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ / ص ٣٥٢.

(١) في (ب): يحمل به.

عليه، ومتى لم يكن هناك دليل أو قياس يقتضي ذلك فلا يجوز حمله عليه، وإليه ذهب كثير من أصحاب الشافعي، وهو الصحيح عندنا، واتفقوا على أن حكماً واحداً إذا أُطلق في موضع وقيد في موضع آخر فالحكم للتقييد، وهذا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «في سائمة الغنم زكاة» [١]، وقوله: «في أربعين شاةً شاة» [٢]، فأطلقها في موضع وقيدها في موضع آخر.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن الحكم المقيد إذا أطلق من جنسه حكم آخر، عقل [٣] من المقيد التقييد في موضع الإطلاق، كالشهادة لمَّا قيدت بالعدالة [٤] في موضع وأطلقت في موضع، عُقِلَ في موضع الإطلاق وجوب اقترانها بالعدالة، وبأن القرآن من حقه أن يجري مجرى كلمة واحدة، فيجب أن تحمل فوائده وأحكامه في حكم الجمع المضموم بعضها إلى بعض. قالوا: وقد روي هذا المعنى عن أمير

---

(١) أخرجه البخاري بلفظ: وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة.الحديث.صحيح البخاري ج ٢ / ص ٥٢٧.

قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة.اختصار منهم.تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج ٢ / ص ٣٥١.يعني: أنه لم يرد حديث بهذا اللفظ.

وورد بلفظ: وَفِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ.في سنن النسائي الكبرى ج ٢ / ص ٩.مسند أحمد بن حنبل ج ١ / ص ١١.سنن أبي داود ج ٢ / ص ٦.موطأ مالك ج ٢ / ص ٣٦٣.معرفة السنن والآثار للبيهقي ج ٦ / ص ٣٥٨.سنن الدارقطني ج ٢ / ص ١١٤.مسند الشافعي ج ١ / ص ٨٩.

(٢) سنن ابن ماجه ج ١ / ص ٥٧٨. السنن الكبرى للبيهقي ج ٤ / ص ٨٨.المعجم الأوسط ج ٧ / ص ٣٠٤..سنن الدارمي ج ١ / ص ٤٦٤.مصنف ابن أبي شيبة ج ٢ / ص ٣٦٦.

(٣) في (أ): علم.

(٤) في (ب): العدالة.

المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه [١]، وهذا يقتضي ما قلناه، من ضم المطلق إلى المقيد.

واحتج القائلون بالمذهب الثاني بأن [٢] المطلق لو حمل على المقيد فأثبت فيه حكم التقييد، لكان إثبات هذا الحكم زيادة، والزيادة في الحكم تقتضي نسخه، وإثبات النسخ بالقياس لا يجوز. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المطلق إذا أجري عليه حكم التقييد كان ذلك تخصيصا لا نسخا، لأن إيجاب الرقبة تفيد الشخص دون

---

(١) (٢٣ قهـ - ٤٠هـ = ٦٠٠ - ٦٦١ م) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن: أمير المؤمنين، ابن عم النبي وصهره، وأحد الشجعان الأبطال، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء، وأول الناس إسلاما بعد خديجة. ولد في الكعبة وربي في حجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفارقه. زوجه ابنته فاطمة عليها السلام، وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد. ولما آخى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين أصحابه قال له: أنت أخي، وولي الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان (سنة ٣٥هـ) فخرجت عليه عائشة أم المؤمنين وقام معها جمع كبير، في مقدمتهم طلحة والزبير، وقاتلوا عليا، فكانت وقعة الجمل (سنة ٣٦هـ) وظفر علي بهم، ثم كانت وقعة صفين (سنة ٣٧هـ) بينه وبين معاوية، فاقتتلا مئة وعشرة أيام، وانتهت بتحكيم أبي موسى الاشعري وعمرو بن العاص فاتفقا سرا على خلع علي ومعاوية، وأعلن أبو موسى ذلك، وخالفه عمرو فأقر معاوية، فافترق المسلمون ثلاثة أقسام: الأول بايع لمعاوية وهم أهل الشام، والثاني حافظ على بيعته لعلي وهم أهل الكوفة، والثالث وهم الخوارج اعتزلوهما ونقموا على علي رضاه بالتحكيم، فكانت وقعة النهروان (سنة ٣٨هـ) بينهم وبين علي، وأقام علي بالكوفة (دار خلافته) إلى أن قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في ١٧ رمضان في الجامع (سنة ٤٠هـ). وجمعت خطبه وأقواله ورسائله في كتاب سمي " نهج البلاغة. كتب في سيرته: " الإمام علي - ط " عدة أجزاء لعبد الفتاح عبد المقصود، و" عبقرية الإمام - ط " لعباس محمود العقاد، و" علي وبنوه - ط " لطه حسين. و"ترجمة علي بن أبي طالب" ثلاثة أجزاء لمحمد باقر المحمودي. انظر ترجمته في: ابن الاثير: حوادث سنة ٤٠ والطبري ٦: ٨٣ والبدء والتاريخ ٥: ٧٣ وصفة الصفوة ١: ١١٨ واليعقوبي ٢: ١٥٤ ومقاتل الطالبيين ١٤ وحلية الأولياء ١: ٦١ وشرح نهج البلاغة ٢: ٥٧٩. والرياض النضرة ٢: ١٥٣ - والإصابة: الترجمة ٥٦٩٠. الأعلام للزركلي ج ٤ / ص ٢٩٥. وغيرها كثير.

(٢) في (أ): أن.

الصفة والإيمان صفة له، فإطلاق إيجاب الرقبة يفيد الشخص فقط [١]، فإذا ضم إليه اعتبار الإيمان كان ذلك زيادة في الحكم لا تخصيصا، لأن من حق التخصيص أن يتناول لفظ الخصوص منه، فإذا تناول التخصيص هاهنا الصفة والمخصوص هو الشخص، كان التخصيص متناولا لما لم يتناوله اللفظ المخصوص [٢]، وهذا لا يجوز.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه من أن المطلق لا يحمل على المقيد من غير دليل أو قياس، أن من حق اللفظ أن يحمل على ما يفيده ظاهره، ولا يصرف عن ذلك إلى زيادة أو نقصان إلا بدلالة تقتضيه، لأن تجويز خلاف ذلك يؤدي إلى بطلان الحقائق، وإذا كان ذلك كذلك فمن حق المطلق أن يحمل على ما يفيده إطلاقه، كما أن من حق المقيد أن يحمل على ما يفيده تقييده. ولا يجوز أن يجعل الحكم المطلق مقيدا لكون حكم آخر مقيدا، كما لا يجوز أن يجعل اللفظ العام مخصوصا، لكون عام آخر مخصوصا، وكذلك القول في المطلق والمشروط. وتجويز مثل هذا يلزم عليه ما يلزم على القول بأن الاستثناء الذي يذكر بعد الفراغ من الخطاب بزمان طويل يؤثر فيه، من قلة الثقة بالكلام، وتعذر [٣] الوقوف على فوائده، وهذا بيّن.

فأما ما يدل على جواز حمله عليه إذا كان هناك [٤] قياس يقتضيه، فهو قيام الدلالة على صحة استعمال القياس في الأحكام، ومتى أمكن ذلك فلا مانع يمنع منه، وإذا كان كذلك فاستعماله صحيح، وإثبات الحكم الذي يقتضيه من التقييد واجب.

---

(١) سقط من (ب): فقط.

(٢) في (أ): المخصص.

(٣) في (أ): ويعتمد. مصحفة.

(٤) سقط من (ب): هناك.

وقول: [١] «من يجعل المانع من استعمال القياس في هذا الموضع هو أنه يؤدي إلى إثبات النسخ بالقياس»، فإنّا نبين فساده عند الكلام في الاعتراض على ما تحتج به هذه الطائفة.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول: أن الحكم المقيد في موضع لا يجوز أن يعقل منه أن الحكم المطلق يجب أن يكون مقيدا، كما أن العام المخصوص في موضع لا يعقل منه أن عاما آخر يجب أن يكون مخصوصا، وإن كانا وردا في باب واحد. ألا ترى أن تخصيص قوله تعالى: ﴿**اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [٢] لا يعقل منه تخصيص أنه قتل المحاربين، وقد أوضحنا فساد هذا الاعتبار فيما قدمنا من الكلام.

فأما تعلُّقهم في ذلك بالشهادة فإنه فاسد، لأن وجوب اقتران العدالة بالشهادة في موضع إطلاقها، إنما علم بدلالة مبتدأة دلت على أن من شرط صحة الشهادة اقترانها بالعدالة، لا كونها مقيدة في موضع.

والجواب عن الثاني: أن ما ذكروه من [٣] أن القرآن يجب أن يجري مجرى كلمة واحدة، في أن فوائده وأحكامه تكون كالمضموم بعضها إلى بعض، فإن تسليم ذلك لا يدل على ما ذهبوا إليه، لأن أكثر ما فيه أن يجعل المطلق والمقيد كالمضموم أحدهما إلى الآخر بالذكر، ولو كانا كذلك لما وجب أن يكون المطلق مقيدا، لأن الله تعالى لو كان جمع بين آية الظهار وآية القتل فقال: ﴿**وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ [٤]، (ثم قال: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**

---

(١) في (أ): وقوله.

(٢) سورة التوبة: ٥.

(٣) سقط من (ب): من.

(٤) سورة المجادلة: ٣.

مُّؤْمِنَةٍ﴾)[1] [2]، لَمَا أوجب ذلك أن تكون الرقبة المطلقة في كفارة الظهار مقيدة بالإيمان، لكون كفارة القتل مقيدة به. وما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في ذلك، فالأقرب فيه أن يكون المراد به أن عموم القرآن إذا خصّ بتخصيص منفصل عنه، وجب أن يجعل (التخصيص كالمضموم إلى العام، وكذلك المجمل منه إذا بُيِّن في موضع منفصل عنه وجب أن يجعل كالمقرون)[3] به، لتتم فوائد الكل، فعلى هذه الطريقة يجب أن يجعل القرآن كالكلمة الواحدة، وهذا بعيد مما قالوه.

والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب الثاني من وجهين:

أحدهما: أن تقييد الرقبة بالإيمان يقتضي التخصيص لا الزيادة في الحكم، وإن اقتضى زيادة في اللفظ، وهذا لا يؤثر لأن كل تخصيص لفظي لا بد من أن يتضمن زيادة لفظ، وإنما قلنا هذا لأن الرقبة وإن كانت عبارة عن الشخص دون الصفة كالإيمان والكفر، فإن الرقاب إذا كانت مختلفة في كونها مؤمنة وكافرة، كما أنها مختلفة في كونها سليمة وسقيمة، فتقييدها بالإيمان يقتضي أن يكون المجزي منها أقل مما[4] كان يجزي إذا كانت مطلقة غير مقيدة بالإيمان، وهذا تخصيص في الحقيقة، لأنه يجري مجرى أن يقول: (تحرير رقبة إن كانت مؤمنة)، أو (إلا أن تكون كافرة).

فأما قولهم: إن التخصيص من حكمه أن يتناول اللفظ المخصوص منه فبعيد، لأن التخصيص ينقسم:

فمنه ما يكون بلفظ المخصوص منه، كقولهم: رأيت الزيدين إلا زيد بن عبدالله.

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

(٢) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): ما.

ومنه ما لا يتناول لفظ المخصوص منه، كقولهم: رأيت الرجال إلا زيدا، وكقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [١].

ومنه ما يكون تخصيصا من جهة المعنى، وهو أن يتناول اللفظ جنسا ثم يقيد بصفة لا تشمل جميعه، فيكون [٢] ذلك تخصيصا من حيث أفاد خروج ما لا يشتمل على تلك الصفة منه، كقول القائل: تصدق بالدراهم التي في الكيس الصحيحة، أن [٣] تقييدها بذكر الصحيحة يكون تخصيصا لا محالة، من حيث يقتضي خروج المكسر منها عن جملة ما تناوله الأمر بالتصدق، وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [٤] يجري هذا المجرى، في أنه يقتضي تخصيص الجنس المذكور، من حيث قيد ببعض صفاتها، فأخرج منه ما لا يشتمل على تلك الصفة، وهذا بَيِّنٌ.

(**فإن قيل**: المراد بما قلناه أن التخصيص يجب أن يتناول حكم اللفظ، ولم نرد به نفس اللفظ.

فالجواب: أن هذا يفسد بما بيناه أخيرا من جواز التخصيص من جهة المعنى، وهو أن يتناول صفة ما تناوله لفظ الحكم المخصوص، نحو ما ذكرناه من قول القائل: تصدق بالدراهم التي في الكيس الصحيحة، ونحو أن يقول: اقتلوا المشركين، وما جرى مجرى ذلك) [٥].

والثاني: أن ذلك لو اقتضى زيادة في الحكم، لما أوجب كونه نسخا، لأن الزيادة

---

(١) سورة العنكبوت: ١٤.

(٢) في (ب): ويكون.

(٣) في (أ): لأن.

(٤) سورة النساء: ٩٢.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

في الحكم لا تقتضي النسخ على كل وجه، وسنشرح الكلام في هذا الباب عند ذكر مسائل الخلاف في الناسخ والمنسوخ بمشيئة الله تعالى [1].

❋

(١) في (أ): تعالى إن شاء الله.

مسألة: اختلف أهل العلم [(١)] في تخصيص العموم بفعل النبي صلى الله عليه [وآله وسلم]، وصورة المسألة أن يرد النهي عن أفعال على سبيل العموم، ثم يفعل النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم بعض تلك الأفعال [(٢)].

وذهب بعضهم إلى أن فعله يكون خاصا له، ولا يعترض به على النهي العام، بل يجري العام على عمومه، وهذا قول أبي الحسن الكرخي، لأنه حمل ما روي عن

---

(١) في (ب): العموم. مصحفة.

(٢) قال الآمدي: اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره هل يجوز تخصيصه للعموم أم لا فأثبته الأكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الأقلون كالكرخي.

وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل وهو أن نقول العام الوارد إما أن يكون عاما للأمة والرسول كما لو قال صلى الله عليه وآله وسلم الوصال أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم.

وإما أن يكون عاما للأمة دون الرسول كما لو قال صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن الوصال أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة أو كشف الفخذ فإن كان الأول فإذا رأيناه قد واصل أو استقبل القبلة في قضاء الحاجة أو كشف فخذه فلا خلاف في أن فعله يدل على إباحة ذلك الفعل في حقه ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا.

وأما بالنسبة إلى غيره فإما أن نقول بأن اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه أو لا نقول ذلك. فإن قيل بالأول فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقا في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التأسي به فلا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا لحكم العموم مطلقا بالنسبة إليه وإلى غيره. وإن قيل بالثاني كان ذلك تخصيصا له عن العموم دون أمته. وأما إن كان عاما للأمة دون الرسول ففعله لا يكون مخصصا لنفسه عن العموم لعدم دخوله فيه وأما بالنسبة إلى الأمة فإن قيل أيضا بوجوب اتباع الأمة له في فعله كان ذلك أيضا نسخا عنهم لا تخصيصا كما سبق. وإن لم يكن ذلك واجبا عليهم فلا يكون فعله مخصصا للعموم أصلا لا بالنسبة إليه لعدم دخوله في العموم ولا بالنسبة إلى الأمة. وعلى هذا التفصيل فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص بفعل النبي وجها. الإحكام للآمدي ج ٢ / ص ٣٥٤.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كشفه عن فخذه بمشهد من الصحابة [1] على

---

(١) في (ب): بعض أصحابه.

هذه الرواية رواها الطحاوي عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مضطجعا في بيته كاشفا عن فخذيه فاستأذن أبو بكر فأذن له وهو على تلك الحال، ثم استأذن عمر فأذن له وهو كذلك فتحدث، ثم استأذن عثمان فجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسوى ثيابه قال محمد: ولا أقول ذلك في يوم واحد فدخل فتحدث، فلما خرج قالت له عائشة: يا رسول الله دخل عليك أبو بكر فلم تهش ولم تباله، ثم دخل عمر فلم تهش له، ثم دخل عثمان فجلست وسويت ثيابك؟ فقال: ألا أستحي ممن تستحيي منه الملائكة». مشكل الآثار للطحاوي ج ٤ / ص ٢٥٤.

وهذا الحديث مما يتنزه عن مثله أفراد المؤمنين فضلا عن كبارهم بَلْهَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم!! ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى أن صُوِّرَ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصورة لا تليق بالعقلاء. فقد ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيتي، فأتاه فقرع عليه الباب، فقام إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عريانا، والله ما رأيته عريانا قبله فقبله واعتنقه» مشكل الآثار للطحاوي ج ٣ / ص ٤٠١. بل يصل به الأمر أن يدخل الرجال عليه وهو وزوجه في لحاف واحد حاشا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم!!

وعن عائشة قالت استأذن أبو بكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا معه في مرط واحد قالت فأذن له فقضى إليه حاجته وهو معي في المرط ثم خرج ثم استأذن عليه عمر فأذن له فقضى إليه حاجته على تلك الحال ثم خرج ثم استأذن عليه عثمان فأصلح عليه ثيابه وجلس فقضى إليه حاجته ثم خرج. صحيح مسلم - (ج ٧ / ص ١١٦. مصنف عبد الرزاق ج ١١ / ص ٢٣٢. مشكل الآثار للطحاوي ج ٤ / ص ٢٧١.

وفي رواية عن أم سلمة قالت: بينا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - جالس وعائشة وراءه - إذ استأذن أبو بكر فدخل ثم استأذن عمر فدخل ثم استأذن علي فدخل ثم استأذن سعد بن مالك فدخل ثم استأذن عثمان بن عفان فدخل ورسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يتحدث كاشفا عن ركبتيه فمد ثوبه على ركبتيه وقال لامرأته: استأخري عني فتحدثوا ساعة ثم خرجوا. قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله دخل عليك أصحابك فلم تصلح ثوبك ولم تؤخرني عنك حتى دخل عثمان؟ فقال: يا عائشة: ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة؟ والذي نفس محمد بيده إن

الملائكة لتستحي من عثمان كما تستحي من الله ورسوله ولو دخل وأنت قريبة مني لم يرفع رأسه ولم يتحدث حتى يخرج. مسند أبي يعلى ج ١٢ / ص ٣٧٩.

أيصح عنه ذلك؟! وهو الذي حدث عنه جرهد: أنه صلى الله عليه وآله وسلم، مر به، وهو في المسجد وعليه بردة، وقد انكشف فخذه، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «يا جرهد غط فخذك، فإن الفخذ عورة» صحيح البخاري ج ١ / ص ١٤٥. سنن الترمذي ج ٥ / ص ١١٠.

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: ما رأيت عورة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قط. المعجم الأوسط ج ٢ / ص ٣٤٩. وعنه صلى الله عليه وآله وسلم «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة ولا يفضى الرجل إلى الرجل فى ثوب واحد ولا تفضى المرأة إلى المرأة فى الثوب الواحد» صحيح مسلم ج ١ / ص ١٨٣.

وهو القائل صلى الله عليه وآله وسلم: ما بين السرة والركبة عورة. أخرجه الطبراني في الأوسط (٧/ ٣٧٢، رقم ٧٧٦١). والحاكم (٣/ ٦٥٧، رقم ٦٤١٨).

وهو القائل صلى الله عليه وآله وسلم: إن فخذ المؤمن عورة. ذكره البخاري معلقا فى صحيحه (١/ ١٤٥) وأحمد (٣/ ٤٧٨، رقم ١٥٩٦٨)، وللحديث أطراف أخرى منها: «ياجرهد غط فخذك)).: "لا تبرز فخذك"، "لا تكشف فخذك". "إن الفخذ عورة"، "إن فخذ المؤمن"، "الفخذ من العورة". فخذ المرء المسلم من عورته. أخرجه أحمد (٣/ ٤٧٨، رقم ١٥٩٧٢). وابن أبى شيبة (٥/ ٣٤٠، رقم٢٦٦٩٢)، والترمذى (٥/ ١١٠، رقم ٢٧٩٥). وعنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة. السنن الكبرى للبيهقي ج ٧ / ص ٩٨.

وعن علي رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تبرز فخذك ولا تنظر إلى فخذ حيي ولا ميت. المستدرك على الصحيحين ج ٣ / ص ٦٥٧. وعنه صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ما بين السرة إلى الركبة عورة. المعجم الأوسط ج ٧ / ص ٣٧٢.

وعن محمد بن عياض قال: رفعت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صغري و علي خرقة و قد كشفت عورتي فقال: غطوا حرمة عورته فإن حرمة عورة الصغير كحرمة عورة الكبير و لا ينظر الله إلى كاشف عورة. المستدرك على الصحيحين للحاكم ج ٣ / ص ٢٨٨. و بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول الله عوراتنا ما نأتى منها وما نذر قال «احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك». قال قلت يا رسول الله إذا كان القوم بعضهم فى بعض قال «إن استطعت أن لا يرينها أحد فلا يرينها». قال قلت يا رسول الله إذا كان أحدنا خاليا قال «الله أحق أن يستحيا منه من الناس». سنن أبي داود ج ٤ / ص ٧٢. المعجم الكبير ج ١٩ / ص ٤١٢.

هذه الطريقة، فجعل ذلك خاصا له صلى الله عليه [وآله] وسلم، ولم يخص به النهي الوارد عن كشف العورة. وذهب إلى هذا بعض أصحاب الشافعي، فحمل ما روي مِن «تَزَوُّج النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم بميمونة [1] وهو محرِم» [2]،

---

(١) (..- ٥١هـ =..- ٦٧١ م) ميمونة أم المؤمنين (رضي الله عنها) بنت الحارث بن حزن بن صعصعة، الهلالية. آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وآخر من مات من زوجاته. كان اسمها (برة) فسماها (ميمونة) بايعت بمكة قبل الهجرة، تزوجها أولا مسعود بن عمرو الثقفي قبيل الإسلام، ففارقها. وتزوجها أبو رهم بن عبد العزى، فمات. فتزوج بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وقت فراغه من عمرة القضاء سنة سبع في ذي القعدة. وبنى بها بسرف، كانت من سادات النساء. وروت عنه (٧٦) حديثا. توفيت في (سرف) وهو الموضع الذى كان فيه زواجها بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم قرب مكة، ودفنت به. وكانت صالحة فاضلة. وعاشت ٨٠ سنة. حدث عنها ابن عباس، وكريب مولى ابن عباس، ومولاها سليمان بن يسار، وأخوه عطاء بن يسار. وآخرون. انظر ترجمتها في: طبقات ابن سعد: ٨ / ١٣٢ - ١٤٠، طبقات خليفة: ٣٣٨، تاريخ خليفة: ٨٦، ٢١٨، المعارف: ١٣٧، ٣٤٤، الاستيعاب: ٤ / ١٩١٤، أسد الغابة: ٧ / ٢٧٢، تهذيب الكمال: ١٦٩٧، تاريخ الاسلام: ٢ / ٣٢٤، العبر / ٨، ٤٥، ٥٧، مجمع الزوائد: ٩ / ٢٤٩، تهذيب التهذيب: ١٢ / ٤٥٣، الاصابة: ١٣ / ١٣٨، شذرات الذهب: ١ / ١٢ و٥٨. سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٢٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ج٢/ ص٦٥٢/ ح١٧٤٠. والنسائي في سننه ج٥/ ص١٩١/ ح٢٨٣٩. والترمذي في سننه ج٣/ ص٢٠٢/ ح٨٤٢. وأبو داود في سننه ج٢/ ص١٦٩/ ح١٨٤٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ١/ ص٢٢١/ ح١٩١٩.

وقد كثر الخلاف في هذه المسألة وتشعب، قال النووي: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو محرم أو وهو حلال فاختلف العلماء بسبب ذلك في نكاح المحرم فقال مالك والشافعي وأحمد وجمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم لا يصح نكاح المحرم واعتمدوا أحاديث الباب وقال أبو حنيفة والكوفيون يصح نكاحه لحديث قصة ميمونة وأجاب الجمهور عن حديث ميمونة بأجوبة أصحها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما تزوجها حلالا هكذا رواه أكثر الصحابة قال القاضي وغيره ولم يرو أنه تزوجها محرما الا بن عباس وحده وروت ميمونة وأبو رافع وغيرهما أنه تزوجها حلالا وهم أعرف بالقضية لتعلقهم به بخلاف بن عباس ولأنهم أضبط من بن عباس وأكثر الجواب الثاني تأويل حديث بن عباس على أنه تزوجها في الحرم وهو حلال ويقال لمن هو في

على أنه كان خاصا له (١).

وذهب بعضهم إلى أن فعله صلى الله عليه وعلى آله يخص به العام، وهو قول الشافعي، ولهذا خصّ «نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة لغائط أو بول» (٢)، بما روي من «قعوده على لبنتين مستقبلا بيت المقدس» (٣)، فخصّ البنيان من جملة ما تناوله النهي بهذا الفعل.

الحرم محرم وإن كان حلالا وهي لغة شائعة معروفة ومنه البيت المشهور...قتلوا بن عفان الخليفة محرما......أي في حرم المدينة والثالث أنه تعارض القول والفعل والصحيح حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول لأنه يتعدى إلى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه والرابع جواب جماعة من أصحابنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له أن يتزوج في حال الاحرام وهو مما خص به دون الامة وهذا أصح الوجهين عند أصحابنا والوجه الثاني أنه حرام في حقه كغيره وليس من الخصائص.شرح النووي على مسلم ج ٩ / ص ١٩٤.

(١) قال الزركشي: الرابع التفصيل بين أن لا يظهر كون الفعل من خصائصه فيخص به العموم فإن اشتهر كونه من خصائصه فلا يخص به العموم وجزم به سليم في التقريب وقال إلكيا الطبري إنه الأصح قال ولهذا حمل الشافعي تزويج ميمونة وهو محرم على أنه كان من خصائصه.البحر المحيط ج ٤ / ص ٢٤٧.

(٢) عن أبي أيوب الأنصاري: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا) أخرجه البخاري في صحيحه ج١/ ص١٥٤/ ح٣٨٦.وابن حبان في صحيحه ج٤/ ص٢٦٥/ ح١٤١٦.وابن خزيمة في صحيحه ج١/ ص٣٤/ ح٥٧. والترمذي في سننه ج١/ ص١٥/ ح٨.وأبوداود في سننه ج١/ ص٣/ ح٩. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٥/ ص٤١٤/ ح٢٣٥٦١.

(٣) عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول إن ناسا يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس فقال عبد الله بن عمر لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته.أخرجه البخاري في صحيحه ج ١/ ص ٦٧/ ح ١٤٥.ومسلم في صحيحه ج١/ ص٢٢٤/ ح٢٦٤.والنسائي في سننه ج١/ ص٢٣/ ح٢٢، ج١/ ص٢٥/ ح٢٣.والترمذي في سننه ج١/ ص١٥/ ح٩.وابن ماجه في سننه ج١/ ص١١٧/ ح٣٢٢.وأبوداود في سننه ج١/ ص٣/ ح٨..

واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم يخصه ولا يتعداه، فلا تعلُّق له بنا، وإذا لم يكن له تعلق بنا لم يجز أن يخص الأمر والنهي المتناولَين لنا، لأن ما يخص تكاليفنا لا بد من أن يتعلق بنا.

والذي يدل على صحة القول الثاني أن دلالة السمع قد دلت على أن حكمه صلى الله عليه [وآله] وسلم في الشرعيات حكمنا، إلا فيما خصه الدليل، فصارت أفعاله الشرعية بهذه الدلالة كأقواله، وإذا جرى [١] فعله في هذا الباب مجرى قوله، وجب أن يخص به العام كما يخص بالقول.

فإن قيل: أليس من قولكم أن قوله يقدم على فعله للعلة التي اعتمدناها، وهي تعلق القول بنا دون الفعل، فإن [٢] كان حكمه حكمنا على سواء في الأفعال الشرعية، فما الذي أنكرتم مما قلناه؟!

فالجواب: أنّا إنما نقدم القول على الفعل إذا تعارضا ولم يمكن البناء فيهما، واحتيج إلى إسقاط أحدهما، فنرجح القول لما له من المزية وهي تعلقه بنا، فأما إذا أمكن الجمع بينهما بأن يبنى القول على الفعل، كما يبنى العام على القول الخاص، مع قيام الدلالة على أن فعله الشرعي بمنزلة قوله، فلا يصح غير ما قلناه.

والجواب عما احتج به مَن ذهب إلى القول الأول هو ما بيناه، من أن فعله إذا كان شرعيا فهو في حكم المتعدي إلينا، من حيث ثبت أن حكمه وحكمنا في الشرعيات سواء، فجرى فعله مجرى قوله من هذا الوجه.

فإذا [٣] ثبت هذا فمن يخالف في هذه المسألة لا يخلو: من أن يقول أن فعله صلى

---

(١) في (أ): وإن جرى.

(٢) في (أ): وإن.

(٣) في (ب): وإذا.

الله عليه وعلى آله وسلم لا يتعداه، فلا يخص به العام إذا لم تدل الدلالة على أن حكمه في الشرعيات كحكمنا، أو يقول إن فعله من سبيله أن يجعل خاصا له مع قيام الدلالة على ما ذكرناه. فإن قال بالوجه الأول فلا خلاف فيه، لأن الدلالة لو لم تدل على أن أفعاله الشرعية بمنزلة أقواله من الوجه الذي ذكرناه، لكان سبيل فعله أن يكون مقصوراً عليه، وأن لا يخص به قوله.

وإن قال بالوجه الثاني فهو مما لا شبهة في فساده، لأن مع قيام الدلالة على الأصل الذي ذكرناه لا يمكن غير ما ذهبنا إليه.

*

مسألة: اختلف أهل العلم في العموم إذا ورد على سبب، هل يجب قصره عليه، أو إجراؤه على ما يفيده ظاهره [(١)]؟

فذهب نفر منهم إلى أنه يجب قصره على السبب، وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي.

وذهب أكثر أهل العلم إلى أن الواجب حمل الكلام على ما يفيده ظاهره من دون اعتبار السبب، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي، وجماعة من أصحاب الشافعي.

---

(١) يعبر علماء الأصول عن هذه المسألة بقولهم: "العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب"،فالنص العام الوارد بخصوص سبب من الأسباب، يعمل به على عمومه ولا يخصص بذلك السبب، وعلى هذا جرى فهم الصحابة رضوان الله عليهم، فقد سأل قوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنهم يركبون البحر ومعهم ماء لا يكفي إلا للشرب فقال: "هو الطهور ماؤه".وقد أفتى بهذا العموم جمع من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وابن عباس مع أن العموم كان وارداً على سبب وهو حاجتهم إلى الماء للشرب إذا ركبوا البحر.

قال الشوكاني: وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه، لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام وورده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى أنه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك، وإذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقصر عليه، ولا جامع بين الذي ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الوردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل في الموطن شاملاً لها.إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ / ص ٢٨٧.

"انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٨ وما بعدها، نهاية السول ٢/ ١٥٨، المستصفى ٢/ ١١٤، البرهان ١/ ٣٧٢، فواتح الرحموت ١/ ٢٩٠، التمهيد ص١٢٤، المعتمد ١/ ٣٠٣، المنخول ص١٥١، الموافقات ٣/ ١٧٨، اللمع ص٢٢، المحصول ٣/ ١٨٨، شرح تنقيح الفصول ص٢١٦، جمع الجوامع ٢/ ٣٨، أصول السرخسي ١/ ٢٧٢، فتح الغفار ٢/ ٥٩، تخريج الفروع على الأصول ص١٩٩٣، إرشاد الفحول ص١٣٣، نزهة الخاطر ٢/ ١٤١، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/ ١١٠، التبصرة ص١٤٤

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أنه لو لم يجب حمله على السبب، لكان الخطاب لا يؤخره الحكيم [(١)] إلى وقت حدوثه، وفي تأخيره إلى حال حدوثه دلالة على أنه يجب قصره عليه.

ومنها: أن سبب الخطاب إذا كان سؤالا فلا بد من قصره عليه، ليصح كونه جوابا عنه، لأن من حق الجواب أن يكون مطابقا للسؤال، فلو حمل عليه وعلى غيره، خرج من كونه مطابقا له.

ومنها: أن الخطاب إنما يكون جوابا إذا قصد به المجيب أن يجعله جوابا عما وقع السؤال عنه، ويكون مُبَيِّنا للحكم على طريق الابتداء إذا قصد به أنه مَبتَدأٌ [(٢)]، فلو صح أن يكون الخطاب الواحد مشتملا على الجواب وابتداء البيان، وجب أن يكون المخاطب به قاصداً إلى أن يكون مجيبا ومبتدئا لخطاب واحد، وهذا في الحكمِ المتعذِّرُ.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله، وهو أن الدليل الذي يجب الانتهاء إلى مقتضاه هو الخطاب دون السبب، إذ السبب لا يفهم منه شيء، فيجب أن يعتبر ما يقتضيه ظاهره فيحمل عليه، كما أنه يجب اعتبار صورته في كونه أمرا أو نهيا، فيحمل على ذلك من غير اعتبار حال السبب فيه.

وأيضا فقد علمنا أن الخطاب لو انفرد عن السبب، لوجب حمله على ما يقتضيه ظاهره، فكذلك إذا اقترن به السبب، لأن اقترانه به لا ينافي الوجه الموجب لإجرائه على ظاهره، وهو كونه حقيقة فيما أفيد به وحمل عليه.

ومما يبين صحة ما قلناه أيضا أن حادثة لو وقعت ولم يقع السؤال عنها فبيَّن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكمها بلفظ يشمله ويشمل غيره من الأحكام،

---

(١) في (أ): الحكم. مصحفة.

(٢) في (أ،ب): مبتديا. ولعل الصواب ما أثبت.

لكان حصولها لا يمنع من حمل الخطاب على جميعها، فكذلك إذا بيّنها وقد وقع السؤال، لأن تقدم السؤال لا يمنع من ذلك ولا ينافيه، ولا يؤثر في فائدة الخطاب.

وعلى هذه الطريقة جرى [١] فعل الصحابة والتابعين، لأن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية [٢]، ولم يقتصر حكمها عليه بل جعل ذلك حكما لكل من رمى زوجته بالزنا، وآية الظهار نزلت في أوس بن الصامت [٣]، وقد قيل: في سلمة بن صخر [٤]، وجعل حكم كل مظاهر حكمه في موجبها.

---

(١) في (أ): يجري.

(٢) أخرجه البخاري صحيحه ج ٤ / ص ١٧٧٢. كتاب الشهادات رقم (٢٤٧٥). سنن الترمذي ج ٥ / ص ٣٣١. سنن النسائي الكبرى ج ٣ / ص ٣٧٢. سنن أبي داود ج ٢ / ص ٢٤٣. مسند أحمد ج ٤ / ص ٣٤.

(٣) أوس بن الصامت بن قيس الأنصاري أخو عبادة بن الصامت ذكروه فيمن شهد بدرا والمشاهد. وكانت تحته خولة بنت ثعلبة بنت عم له. كان أول من ظاهر في الإسلام لاحى امرأته خولة بنت ثعلبة فقال أنت علي كظهر أمي، ثم ندم فقال: ما أراك إلا قد حرمت علي. قالت: ما ذكرت طلاقا. فأتت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبرته بما قال، وجادلت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرارا. ثم قالت: اللهم إني أشكو إليك شدة وحدتي وما يشق علي من فراقه. قالت عائشة: فلقد بكيت وبكى من كان في البيت رحمة لها ورقة عليها. ونزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فسري عنه وهو يتبسم، فقال: يا خولة قد أنزل الله فيك وفيه (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها) سورة المجادلة١. ثم قال: مريه أن يعتق رقبة. قالت: لا يجد. قال: فمريه أن يصوم شهرين متتابعين. قالت: لا يطيق ذلك. قال: فمريه فليطعم ستين مسكينا. قالت: وأنى له! قال: فمريه فليأت أم المنذر بنت قيس فليأخذ منها شطر وسق تمر فليتصدق به على ستين مسكينا. فرجعت إلى أوس فقال: ما وراءك. قالت: خير وأنت ذميم. ثم أخبرته فأتى أم المنذر فأخذ ذلك منها فجعل يطعم مدين من تمر كل مسكين. مات في أيام عثمان وله خمس وثمانون سنة وقال غيره مات سنة أربع وثلاثين بالرملة وهو بن اثنتين وسبعين سنة. انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة ج ١ / ص ١٥٦). أسد الغابة ج ١ / ص ٩٢. الطبقات الكبرى ج ٣ / ص ٥٤٧. الاستيعاب ج ١ / ص ٣٧.

(٤) سلمة بن صخر بن سلمان الأنصاري الخزرجي. روى حديثه ابن المسيب وأبو سلمة وسليمان بن يسار.

واعلم أن الأصل الذي يجب أن يضبط [١] في هذا الباب لتتصور المسألة على وجهها، هو أن السَّبَبَ الذي وقع الخلاف في أن الخطاب يقتصر عليه أو لا يقتصر، المُرَادُ به الأمر الذي يدعو إلى ذكر الخطاب المفيد للحكم، وهذا الأمر ينقسم قسمين:

أحدهما: يكون سؤالا عن حكم حادثة.

والثاني: وقوع حادثة يجب بيان حكمها وإن لم يقع السؤال عنها، فالخطاب الوارد جوابا عن سؤال وقع [٢] ينقسم قسمين:

أحدهما: (يكون مطابقا للسؤال.

والثاني: يكون أعم منه.

وما كان أعم فهو ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكون أعم في حكم ما وقع السؤال عنه) [٣].

والثاني: أن يكون أعم فيما يخالفه، فيشتمل [٤] على بيان الحكم الذي تضمنه

روي: أن سلمة بن صخر جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف رمضان وقع عليها ليلا فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكر ذلك له فقال رسول الله: " أعتق رقبة ".قال: لا أجدها.قال: " فصم شهرين متتابعين ".قال: لا أستطيع قال: " أطعم ستين مسكينا " قال: لا أجد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لفروة بن عمرو: " أعطه ذلك العرق " وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعا.أو ستة عشر صاعا إطعام ستين مسكينا.انظر ترجمته في: أسد الغابة ج ١/ ص ٤٦٨ .الإصابة في تمييز الصحابة - ٣ / ص ١٥٠ .الاستيعاب ج ١/ ص ١٩١ .التاريخ الكبير ج ٤/ ص ٧٢ .تهذيب التهذيب ج ٤/ ص ١٣٠ .

(١) في (ب): تضبط.

(٢) في (أ): يقع.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): ويشتمل.

السؤال وعلى أحكام أُخر مخالفة له، هذا إذا كان الجواب ظاهرا مستقلا [١] بنفسه، لأنه إن لم يكن له ظاهر يستقل [٢] بنفسه وكان في حكم المجمل، فلا شبهة في أنه يجب حمله على السبب ليكون مفيدا، وإذا كان الجواب مطابقا للسؤال فلا خلاف في وجوب حمله عليه. ومثاله: أن يُسأل النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها هل يجوز؟

فيقول: لا [٣].

وإن كان الجواب أعم من السؤال فيما يقتضيه وفي خلافه، فلا خلاف أيضا في وجوب حمله على الكل. وهذا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد سئل عن الوضوء بماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» [٤]، فأجاب بما تضمنه السؤال، وضم إليه بيان أحكام أُخر له، وجواز شربه وإزالة النجاسات به، واستعماله في سائر الوجوه التي يستعمل فيها الماء، لأن وصفه بأنه طهور يجمع الكل.

وإن كان الجواب أعم من السؤال في حكم ما تضمنه فهو موضع الخلاف. وهذا مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم - وقد سئل عمن ابتاع عبدا فاستغله ثم

---

(١) في (ب): مستقل.

(٢) في (أ): ظاهرا مستقلا.

(٣) في (أ): لا يجوز نكاحها.

(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه ج ١/ ص ١٣٦/ ح ٣٨٧. والنسائي في سننه ج١/ ص٥٠/ ح٥٩. وابن خزيمة في صحيحه ج١/ ص٥٩/ ح١١١. وابن ماجه في سننه ج١/ ص١٣٧/ ح٣٨٧. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٢/ ص٣٦١/ ح٨٧٢٠.
ومالك في الموطأ ج١/ ص٢٢/ ح٤١.

وجد به عيبا - «الخراج بالضمان» [1]، لأنه أفاد حكم ما سئل عنه، وحكم جميع ما يتعلق به الضمان من سائر المبيعات وغيرها.

وقد دللنا على أن الواجب فيما يجري هذا المجرى حمل الخطاب على ظاهره من دون اعتبار سبب. ومثال ما ذكرناه آخرا [2] من كون الجواب غير مستقل بنفسه في الإفادة، فيحتاج إلى تعليقه بالسبب: ما روي من قوله صلى الله عليه وآله وسلم - وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر - فقال: «أينقص الرطب إذا جف؟ فقيل: نعم. قال: فلا إذاً» [3]، لأن قوله: «فلا إذاً» لا ظاهر له، فإن لم يعلق بالسؤال المتقدم لم يفد ولم يدخل في ما ذكرناه من قسمة الجواب أن يكون قاصرا عن السؤال، لأن جواب النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم لا يجوز أن يكون قاصرا عما وقع السؤال عنه، إذا كان مما تمس الحاجة إلى معرفته، سواء وقع السؤال من عامي أو ممن كان من أهل

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى أن الخراج بالضمان. أخرجه الترمذي في سننه ج ٣/ ص ٥٨١/ ح ١٢٨٥. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٥٥/ ح٤٤٩٠. وابن حبان في صحيحه ج١١/ ص٢٩٩/ ح٤٩٢٧.
وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٧٥٤/ ح٢٢٤٢. وأبو داود في سننه ج٣/ ص٢٨٤/ ح٣٥٠٨. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٦/ ص٤٩/ ح٢٤٢٧٠.

(٢) في (أ): أخيرا.

(٣) عن عبد الله بن يزيد أن زيدا أبا عياش سأل سعدا عن البيضاء بالسلت فقال أيهما أفضل قال البيضاء فنهى عن ذلك وقال سعد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله أينقص الرطب إذا يبس قالوا نعم فنهى عن ذلك. وفي لفظ عند أبي يعلى: هل ينقص الرطب إذا يبس فقالوا نعم فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا إذا. أخرجه ابن ماجه في سننه ج ٢/ ص ٧٦١/ ح ٢٢٦٤. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٦٩/ ح٤٥٤٦. وأبو داود في سننه ج٣/ ص٢٥١/ ح٣٣٥٩. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٧٥/ ح١٥١٥.

الاجتهاد، لأن الحاجة إذا مست إلى معرفة حكم الحادثة فبيانه واجب، ولو سئل عنها بعض المجتهدين لم يجز أن يؤخر الجواب، فكيف النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم؟!! وإنما يمكن الفصل بين أن يكون السؤال صادرا من جهة عامي أو مجتهد من وجه آخر، وهو أن السؤال إذا وقع من عامي فلا بد من أن يكون الجواب نصا متناولا لعين الحكم، ولا يجوز أن يكون تنبيها عليه، ولا إحالة على بيان متقدم، إلا أن يكون ذلك البيان في الظهور والاشتهار بحيث يشترك فيه العلماء والعوام. وهذا مثل قوله صلى الله عليه [وآله وسلم] للأعرابي وقد سأله عن الوضوء: «توضأ كما أمرك الله» [1].

وإذا كان السؤال من جهة من يمكنه الاجتهاد، جاز أن يكون الجواب تنبيها

---

(١) عن رفاعة بن رافع: أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بينما هو جالس في المسجد يوما قال رفاعة ونحن معه إذ جاءه رجل كالبدوي فصلى فأخف صلاته ثم انصرف فسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليك فارجع فصل فإنك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال وعليك فارجع فصل فإنك لم تصل [ففعل ذلك] مرتين أو ثلاثا كل ذلك يأتي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليك فارجع فصل فإنك لم تصل فخاف الناس وكبر عليهم أن يكون من أخف صلاته لم يصل فقال الرجل في آخر ذلك فأرني وعلمني فإنما أنا بشر أصيب وأخطئ فقال أجل إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله ثم تشهد وأقم فإن كان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمد الله وكبره وهلله ثم اركع فاطمئن راكعا ثم اعتدل قائما ثم اسجد فاعتدل ساجدا ثم اجلس فاطمئن جالسا ثم قم فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وإن انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك قال وكان هذا أهون عليهم من الأول أنه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلاته ولم تذهب كلها. أخرجه الترمذي في سننه ج ٢ / ص ١٠٠. الطيالسي في مسنده ج ١/ ص ١٩٦/ ح ١٣٧٢. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٢/ ص٤٣٧/ ح٩٦٣٣. والطبراني في معجمه الكبير ج٥/ ص٤٠/ ح٤٥٣٠. والبيهقي في سننه الكبرى ج٢/ ص١٧/ ح٠. والشافعي في مسنده ج١/ ص٣٥/ ح٠.

على وجه يفضي إلى معرفة الحكم أو إحالة على بيان متقدم.

ومثال الأول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر وقد سأله عن القُبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا. فقال: ففيم إذاً» [(١)]!

ومثال الثاني: قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد سأله عن الكلالة: «يكفيك آية الصّيف» [(٢)].

والجواب عن سؤال المجتهد على ما ذكرناه يجوز أن يكون على ضروب:

أحدها: أن يكون بيانا للحكم على سبيل النص عليه.

والثاني: أن يكون بيانا لبعضه على سبيل النص، ولبعضه على سبيل التنبيه.

والثالث: أن يكون بيانا لجميعه على سبيل التنبيه.

والرابع: أن يكون إحالة على بيان متقدم.

---

(١) عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه انه قال هششت يوما فقبلت وأنا صائم فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلت صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وانأ صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم قال فقلت لا بأس بذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففيم.أخرجه النسائي في سننه الكبرى ج ٢/ ص ١٩٨/ ح ٣٠٤٨.و ابن حنبل في مسنده ج١/ ص٢١/ ح١٣٨.والطحاوي في شرح معاني الآثار ج٢/ ص٨٩٠ والبيهقي في سننه الكبرى ج٤/ ص٢١٨/ ح٧٨٠٨.

(٢) عن معدان بن أبي طلحة اليعمري: أن عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة فقال إني لا أدع شيئا بعدي أهم إلي من الكلالة ولا أغلظ لي في شيء مذ صحبته ما أغلظ لي في الكلالة حتى طعن بأصبعه في صدري وقال يا عمر إنما يكفيك آية الصيف التي في سورة النساء وإني إن أعش أقض فيها بقضية يقضي بها من يقرأ القرآن ومن لا يقرأ.أخرجه مسلم في صحيحه ج٣/ ص١٢٣٦/ ح١٦١٧.وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٩١١/ ح٢٧٢٦.وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٦/ ح١٧٩.
والنسائي في سننه الكبرى ج٦/ ص٣٣٢/ ح١١١٣٥.

وهذه الجملة تكشف عما يحتاج إلى تصوره في هذه المسألة، هذا إذا كانت الإحالة على بيان متقدم، أو الاقتصار على التنبيه، مما لا يؤخر الوقوف على الحكم الذي مست الحاجة إلى الوقوف عليه، أو كانت الحادثة مما لا تمس الحاجة إلى معرفة حكمها في الحال. فأما إذا كان التنبيه والإحالة مما يؤخر الوقوف على الحكم، والحكم مما تمس الحاجة إلى معرفته، فلا يجوز إلا أن يكون الجواب نصا عليه للمجتهد والعامي.

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا فيها: أن تأخير الخطاب إلى وقت السبب لا يوجب قصره عليه، لأن هذا إنما كان يجب لو لم يكن لتأخيره إلى وقته وجه يقتضيه إلا وجوب حمله عليه، وليس الأمر كذلك؛ لأن الوجه في تأخيره إلى وقته هو تعلق المصلحة بذلك، ولا فرق بين من يجعل ما ذكروه طريقا إلى إيجاب قصره عليه، وبين من يجعل [1] ذلك طريقا إلى قصره على ذلك الشخص الذي وقع السؤال عنه بعينه، وعلى الوقت والمكان الذي حصل الجواب فيهما، وهذا ظاهر الفساد.

والجواب عن الثاني: أن من حق الجواب أن يكون ناظما للسؤال ومفيدا للحكم الذي تضمنه، ولا يجب أن يكون مقصورا عليه، من حيث لا يجوز أن يفيد ما تضمنه ويفيد غيره من الأحكام؛ لأن اشتماله على سائر الفوائد لا يخرجه من كونه جوابا عن السؤال وقد أفاد حكم ما تضمنه، كما ذكرناه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد سئل عن الوضوء بماء البحر «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته» [2].

والجواب عن الثالث: أنه لا يمتنع أن يقصد المخاطب إلى أن يكون بخطاب

---

(١) في (ب): جعل.

(٢) سبق تخريجه.

واحد مجيبا عن السؤال ومبتدئا ببيان حُكْمِ حكمٍ آخر، ولا سيما على ما نـذهب إليـه من أن العبارة الواحدة يجوز أن يراد بها معنيان مختلفان إذا لم يكونا [1] متنافيين.

فإن قيل في الجواب عنه: إنه لا يمتنع أن يقصد بخطاب واحد أن يكون بيانا لما يشتمل عليه السؤال، ولغيره كان سديدا.

❋

(١) في (أ): لم يكن يكونا. لعلها زيادة سهو. وفي (ب): يراد بهما معنيين مختلفين.

مسألة: اختلف أهل العلم في تخصيص العموم بمذهب الراوي.

فذهب قوم منهم إلى أن الراوي إذا صرف الخبر الذي رواه عن ظاهره إلى ضرب من التخصيص وجب حمله عليه، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وإليه ذهب عيسى بن أبان، فكان يبني على هذا الأصل أن الغسلات السبع من ولوغ الكلب ليست [1] بواجبة، وأن الخبر الوارد بذكرها محمول على الندب، لأن راويه – وهو أبو هريرة – كان يذهب إلى أن الواجب منها ثلاث [2].

ومنهم من يقول: إن الراوي إذا عدل عن ظاهر الخبر لم يعتبر فعله، ووجب الأخذ بظاهره، وإن حَمَلَ الخبر على أحد الوجهين اللذين يحتملها ظاهره حمل عليه، وذكر أن طريقة الشافعي تقتضي هذا، لأنه حمل خبر الافتراق في البيع على تفرق المجلس، من حيث حمله ابن عمر وهو راويه [3]. وكذلك ما روي في خبر الربا أنه

---

(١) في (أ): ليس.

(٢) عن أبي هريرة في الإناء يلغ فيه الكلب أو الهر قال: يغسل ثلاث مرار.
أخرجه الطحاوي في شرح معاني آثار ج١/ ص٢٣/ ح. والبيهقي في معرفة السنن والآثار ج ٢ / ص ٥٢. لكنه قد ورد عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ السَّابِعَةُ بِالتُّرَابِ». سنن أبى داود ج ١ / ص ٢٧. مسند أحمد بن حنبل ج ٢ / ص ٤٨٩.

(٣) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا تبايع المتبايعان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا أو يكون بيعهما على خيار قال وكان ابن عمر إذا ابتاع البيع فأراد أن يجب له مشى قليلا ثم رجع. مسند الحميدي ج ٢ / ص ٢٩٠.
قال أبو بكر الجصاص: باب القول في الصحابي إذا روى خبرا ثم عمل بخلافه قال أبو بكر رحمه الله: هذا على وجهين: إن كان الخبر يحتمل التأويل لم يلتفت إلى تأويل الصحابي ولا غيره، وأمضي الخبر على ظاهره، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب صرفه إلى ما يؤوله الراوي.
والوجه الآخر: أن يرويه ثم يقول بخلافه فيما لا يحتمل التأويل، ولا يصلح أن يكون اللفظ عبارة عنه. فهذا يدل عندنا من قوله: أنه قد علم نسخ الخبر، أو عقل من ظاهر حاله: أن مراده كان الندب،

«لا يجوز إلا يدا بيد» [1]، على أن المراد به حصول القبض قبل التفرق، لأن راويه – وهو [2] عمر – حمل عليه قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «ها، وها» [3]. وأن

دون الإيجاب. فالأول: نحو ما روى ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: ﴿المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا﴾. والتفريق يكون بالقول، ويكون بالفعل، واللفظ يحتمل. وكان مذهب ابن عمر: أنه على التفريق بالأبدان. وهذا تأويل منه، فلا يقضي تأويله على مراد الخبر.

والوجه الثاني: نحو ما روى أبو هريرة عن النبي عليه السلام: في ﴿غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا﴾. الفصول في الأصول ج ٣ / ص ٢٠٣.

(١) عن نافع أن ابن عمر قال له رجل من بنى ليث إن أبا سعيد الخدرى يأثر هذا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فى رواية قتيبة فذهب عبد الله ونافع معه. وفى حديث ابن رمح قال نافع فذهب عبد الله وأنا معه والليثى حتى دخل على أبى سعيد الخدرى فقال إن هذا أخبرنى أنك تخبر أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نهى عن بيع الورق بالورق إلا مثلا بمثل وعن بيع الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل. فأشار أبو سعيد بإصبعيه إلى عينيه وأذنيه فقال أبصرت عيناى وسمعت أذناى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضه على بعض ولا تبيعوا شيئا غائبا منه بناجز إلا يدا بيد». أخرجه مسلم في صحيحه ج٣/ ص١٢٠٨/ ح١٥٨٤. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٧٣/ ح٤٥٥٨. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٤٢/ ح١٢٤٠. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٩/ ح١٨. وأبو داود في سننه ج٣/ ص٢٤٨/ ح٣٣٤٨. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٤/ ح١٦٢. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٦٢٣/ ح١٢٩١.

(٢) سقط من (ب): وهو.

(٣) عن ابن عمر أنه قال: قال عمر بن الخطاب: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالذهب أحدهما غائب والآخر ناجز وان استنظرك حتى يلج بيته فلا تنظره إلا يدا بيد هات وهذا إني أخشى عليكم الربا. سنن البيهقي الكبرى ج ٥ / ص ٢٨٤.

قوله: إلا هاء وهاء (قال ابن الأثير: هاء وهاء هو أن يقول كل واحد من البيعين: هاء فيعطيه ما في يده كالحديث الآخر: " إلا يدا بيد " يعني مقابضة في المجلس. وقيل: "خذ وأعط " وقال الطيبي: محله النصب على الحال والمستثنى منه مقدر يعني بيع الذهب بالذهب ربا في جميع الحالات إلا حال التقابض، ويكنى عن التقابض بقوله: هاء وهاء لأنه لازمه وعبر بذلك لأن المعطي

قوله صلى الله عليه [وآله] سلم: «من بدّل دينه فاقتلوه» [1] لا يخص به الرجال دون النساء، وإن كان راويه – وهو ابن عباس – حمله على الرجال، لأن فيه عدولا عن الظاهر.

وقد قيل: إن ما ذكره الشافعي في خبر البيع وخبر الربا لا يقتضي أنه يعتبر فعل الراوي في حمل الخبر على أحد الوجهين، لأنه إنما حمل الخبر على ما حمله [2] عليه، لأن ذلك الوجه أظهر عنده في مقتضى اللفظ من الوجه الآخر، وإنما [3] استشهد على أنه أظهر من غيره بفعل الراوي أيضا [4].

وذهب كثير منهم إلى أن التمسك بظاهر الخبر أولى من الرجوع إلى قول الراوي وحمله عليه، وهو الذي حكاه شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن الكرخي رحمهما الله.

قال: خذ بلسان الحال سواء وجد معه لسان المقال أو لا، فالاستثناء مفرغ. انظر " لامع الدراري على جامع البخاري " ٦ / ١١٥ – ١١٦) قال النووي: فيه لغتان المد والقصر والمد أفصح وأشهر وأصله هاك فأبدلت المد من الكاف ومعناه خذ هذا ويقول لصاحبه مثله. الموطأ – رواية محمد بن الحسن ج ٣ / ص ٢٤١.

(١) عن عكرمة: أن عليا رضي الله عنه حرق قوما فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (لا تعذبوا بعذاب الله). ولقتلتهم كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم (من بدل دينة فاقتلوه). أخرجه البخاري في صحيحه ج ٣/ ص ١٠٩٨/ ح ٢٨٥٤. والنسائي في سننه ج٧/ ص١٠٤/ ح٤٠٥٩. والترمذي في سننه ج٤/ ص٥٩/ ح١٤٥٨. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٨٤٨/ ح٢٥٣٥. وأبوداود في سننه ج٤/ ص١٢٦/ ح٤٣٥١. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢١٧/ ح١٨٧١.

(٢) في (ب): ما حمل.

(٣) في (أ): وإلا.

(٤) سقط من (ب): أيضا.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أن الراوي إذا حمل الخبر على التخصيص وعدل به [١] عن ظاهره، وجب أن يحكم بأنه عرف ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم بالخبر، إذ لو لم يعرف ذلك لما جاز أن يترك ظاهر أمره، وحسن الظن به يقتضي حمل فعله على ما ذكرناه، كما يقتضي قبول روايته [٢].

ومنها: أن الراوي إذا وجب الرجوع إليه في تأريخ الخبر، وجب الرجوع إليه في إثبات المراد به.

ومنها: أن قول الراوي: أُمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا، إذا وجب حمله على أنه عرف الأمر والنهي من قبل النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم. فكذلك [٣] حمله [٤] للخبر على التخصيص، فوجب أن يُحكم بأنه عرفه من قبله [٥] صلى الله عليه [وآله] وسلم.

والذي يدل على أن التمسك بظاهر الخبر أولى، أن الدليل الذي يجب الرجوع إليه والأخذ بمقتضاه هو قول الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم دون فعل الراوي، لأن فعله امتثال لموجبه وفرع على ما يقتضيه، فإن صادف مقتضاه كان صحيحا، وإن خالفه كان فاسدا. فالاعتبار بنفس اللفظ الذي يجب أن يكون الامتثال مبنيا عليه بالامتثال [٦].

---

(١) سقط من (ب): به.

(٢) في (أ): ثم يقتضي قبول راوييه.

(٣) في (أ): كذلك.

(٤) سقط من (ب): حمله.

(٥) في (أ): قوله.

(٦) في (ب): لأن بالامتثال.

يبين صحة هذا أنه لو وجب الرجوع إلى فعل الراوي للعلة التي ذكروها، لوجب الرجوع إلى فعل غير الراوي من سائر الصحابة لهذه العلة، وهذا يقتضي أن يكون الاعتبار بأفعال الصحابة دون أقوال النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم، وأن تكون الحجة فعلهم دون قوله، وهذا فاسد.

والجواب عن الأول: أن ما ذكروه إنما كان [1] يجب لو لم يكن لانصراف الراوي عن ظاهر الخبر وجه إلا ما قالوه من معرفته بقصد الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم فيه، فأما إذا كانت هناك وجوه يجوز أن يكون عدل عنه لأجلها دون علم بالقصد فما تعلقوا به بعيد. ألا ترى أنّا نجوز أن يكون الراوي عدل عن ظاهره إلى الوجه الذي حمله عليه لخبر آخر، أو لضرب من القياس أو الاستدلال، ومتى كان هذا مجوزا سقط ما قالوه.

فإن قيل: ما أوردتموه لا يقدح فيما ذهبنا إليه، لأنه إن كان حمل الخبر على ما حمله عليه بخبر آخر، أو بضرب من القياس أو الاستدلال، لزمكم أن تحملوه أيضا عليه، لأن عندكم أن تخصيص العموم والظاهر بكل هذا واجب.

فالجواب: أنه غلط، لأن تخصيصه بخبر آخر إنما يجوز لنا إذا عرفنا الخبر وأدى اجتهادنا [2] إلى قبوله، فأما ما لا نعرفه فلا يجوز لنا التخصيص به من حيث عرفه غيرنا، لا سيما مع جواز أن لا يؤدي اجتهادنا إلى قبوله لو عرفناه، فكذلك القياس إنما يخص به الظاهر إذا استعملناه نحن، وأفضى بنا إلى غالب الظن، فأما اجتهاد غيرنا فإنه لا يلزمنا، وإذا كان هذا [3] هكذا بطل ما توهموه. ولهذا نقول: إن الراوي

(١) سقط من (أ): كان.

(٢) في (ب): اجتهادهم.

(٣) سقط من (أ): هذا.

لو حمل ما رواه على أنه منسوخ لم يلزمنا حمله عليه، من حيث يجوز أن يكون له في النسخ وما يوجبه مذهب لا نرتضيه.

فإن قيل: فما قولكم إن لم يكن لحمل الخبر على الخصوص إلا وجه واحد، وهو حصول العلم بقصد الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم فيه إلى التخصيص؟

فالجواب: أنه قد قيل: إننا متى علمنا أنه لا وجه لحمله على ما حمله عليه الراوي إلا العلم بقصده صلى الله عليه [وآله] وسلم إلى ذلك وجب حمله عليه، إذ لو لم نقل بذلك لأدى إلى أن يكون قد نسبنا الراوي إلى مخالفة الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم.

وقد قيل: إن الراوي كما لا يجوز أن ينسب إلى مخالفة الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم، فكذلك لا يجوز أن ينسب إلى أنه يعرف قصده صلى الله عليه [وآله] وسلم بالخبر، وأن مراده سِوى ما يقتضيه ظاهره، ولا يبينه ويكف عن ذكره، مع علمنا بأن ما يدعو إلى نقل الخبر يدعو أيضا إلى بيان ذلك، وإذا اعتدل الوجهان وتعارضا وكان الغلط والسهو جائزين عليه، فالتمسك بظاهر قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم أولى. وهذا الوجه الأخير أقوى [1] من الأول.

والجواب عن الثاني: أن الرجوع إليه في إثبات التاريخ إنما وجب لأنه مما لا مساغ للاجتهاد فيه، ولا يجوز إثباته إلا من طريق العلم، وليس كذلك التخصيص.

والجواب عن الثالث: أنّا إنما نحمل ما رواه على أنه من قبل الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم، لأنا نجري قوله: أُمرنا أو نهينا مجرى أن ينقله عنه صلى الله عليه [وآله] وسلم، وينسبه [2] إليه من حيث كان عرف الصحابة يقتضي ذلك، وهذا أيضا مما لا مساغ للاجتهاد فيه.

---

(١) في (ب): أولى.

(٢) في (أ): ونسبته.

فأما من يفصل بين عدول الراوي عن ظاهر الخبر وبين أخذه بأحد الوجهين اللذين يحتملها فإنه بعيد، لما بيناه من أن الدليل هو اللفظ دون الامتثال، فإذا كان كذلك وجب اعتباره فيما يجب حمله عليه من الوجوه التي يحتملها، كما يجب اعتبار ظاهره، إذ العلة في الموضعين واحدة.

❊

مسألة: ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن العموم إذا ورد متناولا لحكم من الأحكام، وورد خطاب آخر متناولا لبعض ما دخل تحت ذلك العموم متميز بصفة [١] وأفاد فيه ذلك الحكم بعينه، فهذا الخطاب يجب أن يكون مخصصا للعموم [٢]، وموجبا للقطع على أن المراد بالعموم هو هذا البعض [٣] الذي تناوله الخطاب الثاني دون ما سواه، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤١)﴾ [٤]، وقوله: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ

---

(١) سقط من (ب): متميز بصفة.

(٢) قال أبو الحسين البصري: باب في العموم إذا تعقبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط أم لا؟!

اعلم أن مذهب قاضي القضاة وكثير من الناس أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط والأولى عندنا التوقف في ذلك مثال الاستثناء قول الله سبحانه (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا في المالكات لأمورهن دون الصغيرة والمجنونة ولا يوجب ذلك عنده إلا أن لا يكون المراد بالنساء في أول الكلام الصغيرة والمجنونة ومثال التقيد بالصفة قول الله سبحانه يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم أن ذلك يتأتى في البائنة. المعتمد ج ١ / ص ٢٨٣.

لمزيد من التوسع انظر: منهاج الوصول إلى معيار العقول ٣٥٠-٣٥٢ للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، العدة ٣/ ١٠٣٥ للقاضي أبي يعلى، العضد على ابن الحاجب ٢/ ٣١٤، جمع الجوامع والمحلي عليه ٢/ ٣٦٧، نهاية السول ٣/ ٢١٢، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٥٥، المحصول ٢/ ٥٧٥، فواتح الرحموت ٢/ ٢٠٤، تيسير التحرير ٣/ ١٥٩، البرهان ٢/ ١١٩٨، إرشاد الفحول ص ٢٧٨.

(٣) سقط من (أ): البعض.

(٤) سورة البقرة:٢٤١.

﴿أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ (1)، قال: سبيل الآية الثانية أن تخص عموم الآية الأولى، وهي قوله: ﴿لِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ويجب أن يحكم بأن المراد بها المطلقات المذكورات في الآية الثانية، وهن (2) اللواتي لم يُمسسن ولم يفرض لهن المهر دون سائر المطلقات.

وذهب عامة الفقهاء إلى أن الخطاب المتضمن لذكر بعض ما دخل تحت العموم لا يقتضي تخصيصه، بل يجب حمل العام على عمومه، وحمل الخطاب الثاني على أن ما تضمنه أفرد بالذكر (3) للتأكيد، أو ما يجري مجراه مما سنبينه من بعد، وهو الصحيح.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأنه لو لم يكن المراد بالخطاب الثاني تخصيص الأول، لكان لا فائدة في إفراد ما اشتمل عليه بالذكر، وتعليق الحكم بهم مع دخولهم تحت العموم. وبأن تعليق الحكم ببعض ما اشتمل على صفة مخصوصة من جملة من دخل تحت العموم يوجب انتفاء الحكم عن سواهم، بناء على أصله في القول بدليل الخطاب.

والذي يدل على أن ما ذكروه (4) لا يقتضي التخصيص أن الخطاب إنما يصح حمله على التخصيص إذا كان الحكم الذي تضمنه جاريا مجرى المنافي للحكم الذي تضمنه العموم، حتى يكون التخصيص في حكم الاستثناء، ويكون المخصوص في حكم المستثنى منه. فأما إذا كان الخطابان جميعا الأعم والأخص مفيدين لحكم واحد، فالاعتراض بأحدهما على الآخر لا يصح، لأنهما يجريان مجرى دليلين يفيد

---

(1) سورة البقرة: ٢٣٦.

(2) في (ب): وهي.

(3) في (ب): للذكر.

(4) في (أ): ذكره.

أحدهما الحكم في شيئين، ويفيد الآخر الحكم في شيء واحد، في أن بناء أحدهما على الآخر لا يصح.

فالجواب عن الوجه الأول: أن ما قاله إنما كان يلزم لو لم يكن لإفراد [(١)] بعض من دخل تحت العموم بالذكر، وتعليق الحكم به وجه مفيد إلا التخصيص، وكان يخرج متى لم يحمل على ذلك من كونه مفيدا، فأما إذا كان لإفرادهم بالذكر فوائد أُخر سوى التخصيص فحمله عليه لا يجوز. ووجه إفرادهم بالذكر هو التأكيد عندنا. ويجوز [(٢)] أيضا في بعض ما يجري هذا المجرى أن يكون الغرض به التفخيم، كإفراد الله تعالى جبريل وميكائيل بالذكر بعد عموم ذكر الملائكة، وهذا يبطل ما توهمه مَن خالف في هذه المسألة.

والجواب عن الثاني: أن الأصل الذي بنى عليه هذا الفرع - وهو ما يسمونه دليل الخطاب - فاسد عندنا، ونستدل على فساده في موضعه من الكتاب بمشيئة الله، فلا يصح تعلقهم بذلك.

واعلم أن الذي يجب تحصيله في هذه المسألة أن ذكر بعض من اشتمل عليه العام لا إشكال في أنه لا يوجب تخصيصه، ولكن لا [(٣)] يمتنع أن ينضاف إليه مِن شرط وما يجري مجراه، مما يقتضي تخصيص المطلق ما يجب تخصيصه [(٤)]، فلا يبعد أن يقال في الآية التي ذكرناها خصوصا، وهو قوله تعالى: (﴿أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ أنها مشروطة بما يقتضي تخصيص الآية الأخرى، وهو قوله:) [(٥)]

(١) في (أ): إفراد.

(٢) في (أ): يجوز.

(٣) في (أ): وأن ذلك لا.

(٤) سقط من (ب): ما يجب تخصيصه.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (حَقًّا﴾، وهذا إذا كان الشرط المذكور في الخطاب الثاني متى لم يُجعل مؤثرا في العام ومخصصا له، خرج عن كونه شرطا في الموضع المذكور) [١]، والكلام في هذه المواضع هو من باب الفروع ونصرتها، فلهذا لم نبسطه، والقدر الذي أومأنا إليه كافٍ فيه.

وذهب بعض الناس إلى أن العموم إذا عقب - بشرط أو استثناء أو صفة [٢] لا يصح تعلقه [٣] إلا ببعض مَن دخل تحته - وجب تخصيص العموم وحمله على أن المراد به ذلك البعض دون غيره، وهذا كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [٤]، قال: لما عقب الآية - بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [٥]، وهذا المعنى لا يصح إلا في المطلقة الرجعية - وجب أن يحمل أول الآية على أن المراد بها الرجعيات من المطلقات، وأن المطلقات ثلاثا لا يدخلن فيها [٦].

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ب): صفة.

(٣) في (ب): تعليقه.

(٤) سورة الطلاق: ١.

(٥) سورة الطلاق: ١.

(٦) قال أبو المظفر المروزى: فصل: إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا فى بعض ما تناوله العموم فالمذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط.

وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف وهو اختيار أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد.

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ يتناول الكبيرة العاقلة وأول الآية عام فى الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة.

واحتج في ذلك بأنكم لا تخالفون في أن الشرط من حقه أن يرجع إلى جميع ما تقدمه من الخطاب، فكل ما يكون في معناه بأن يكون مقتضيا للتخصيص، يجب أن يكون راجعا إلى أول الكلام، وهذا يوجب أن يُحكم بأن العام الذي يتعقبه ما يجري هذا المجرى يجب أن يكون المراد به البعض الذي يصح تعلقه به، وبأنه لو لم يكن المراد بالعموم الخصوص لكان تعقيبه بذكر ما لا يصح إلا في بعض ما دخل تحته، لا [(١)] فائدة فيه.

والصحيح أن تعقيب لفظ العموم بما لا يصح تعلقه بجميع ما دخل تحته، وإنما يصح في بعضه مِن شرط أو استثناء أو ما يجري مجراهما، لا يقتضي تخصيصه (إذا لم يكن ذلك الشرط متناولا للحكم الداخل تحت العموم، حتى يكون العموم موجبا لذلك الحكم في كل من اشتمل عليه مشروطا به، وإنما ذكر شرطا أو استثناء يخص بعض من اشتمل عليه، ولم يثبت أنه راجع إلى الكل، وهذا كقوله

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ إلى أن قال: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ [الطلاق: ١] تعنى الرغبة فى مراجعتهن وهذا خاص فى الرجعة وأول الآية عام فى الرجعية والبائنة.

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحاً﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذا لا يكون إلا فى الرجعية أيضا وأول الآية عام فى البائنة والرجعية.

ومثال الشرط قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤] فقوله تعالى: ﴿إِنِ ارْتَبْتُمْ﴾ خاص وقوله: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ عام والتقدير واللائى يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة أشهر وأن ارتبتم فالأول على عمومه وأن عقبه بشرط يخص البعض دون البعض. قواطع الأدلة في الأصول ج ١ / ص ٢٠٤.

(١) في (أ): فلا.

تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ [١] [٢].

والذي يدل على أن الخطاب يجب حمله على ما يقتضيه ظاهره ما لم يمنع منه مانع، وتعقيبه بشرط يختص ببعض ما دخل تحته لا يمنع من حمله على ظاهره، فالواجب [٣] أن يحمل العموم على ما يقتضيه ظاهره من الاستيعاب والشمول، وكذلك [٤] ما تناوله الشرط يحمل على المشروط ويثبت الحكم فيه، فيكون العام محمولا على حكم عمومه، والمقيد محمولا على حكم تقييده، ولهذه الجملة قلنا: إن الله تعالى لمّا قال: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ [٥] لِعِدَّتِهِنَّ﴾ وجب أن يحمل اللفظ [٦] على أن المراد به جميع المطلقات على ما يقتضيه ظاهره، وقوله تعالى من بعدُ: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾، إنما يقتضي تخصيص المطلقة الرجعية بالذكر، ولا يقتضي أن يكون ذلك مؤثرا في العموم المتقدم، وكذلك قوله تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [٧] أن تعقيبه بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ لا يقتضي أن يكون المراد بأول الآية البوالغ اللواتي يصح منهن العفو، بل يجب حمله على أن المراد به جميع النساء اللواتي يصح تطليقهن، لأن ظاهر الآية إنما اقتضى إباحة

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٢) في (أ): أثبت الآية هكذا: ﴿...تمسوهن فنصف...﴾ والآية كما أثبت. وسقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) في (ب): فالجواب. مصحفة.

(٤) في (ب): وما تناوله الشرط الذي علم تعلقه ببعضه، فيحمل ذلك البعض عليه ليكون العام...

(٥) في (ب): ومثاله الآية التي ذكرناها، لأنه تعالى قال: ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ...

(٦) في (ب): الأمر.

(٧) سورة البقرة: ٢٣٦.

الطلاق على سبيل العموم، وذلك [١] يشمل جميع اللواتي يصح تطليقهن، فكما أنه تعالى لو لم يعقب الخطاب بذكر البوالغ اللواتي يصح منهن العفو، وجب حمله على أن المراد به جميعهن في كل ما تقدم ذكره من الحكم، فكذلك إذا [٢] عقبه بذكرهن، إذ ليس فيه أكثر من أن يجري ذلك مجرى تخصيصهن بالذكر، وهذا لا يؤثر فيما تقدم من العموم.

فالجواب عن الأول: أن الشرط إنما تعلق بجميع ما تقدم، إذا لم يثبت أنه متعلق ببعضه، فأما إذا علم تعلقه ببعض المذكور فحمل غيره عليه لا يصح، و في هذا الموضع قد علم تعلقه ببعض ما دخل تحت العموم دون جميعه، (لأن الخطاب الأول إذا كان قد تم ثم استؤنف ذكر بعض ما دخل تحته وعلق بشرط، خرج الخطاب الثاني عن كونه متعلقا بالأول، فالشرط يجب أن يخصه) [٣]، فتعليقه بالجميع لا يصح.

والجواب عن الثاني: أن الفائدة فيه تخصيص ما لا يصح [٤] الشرط فيه بالذكر، وتعليق الحكم به دون تخصيص العموم، كما قد بيناه فيما تقدم، (إذ لا يمتنع أن يبين الحكم في خطابه حكم الشيء تارة، بأن يذكره مع غيره على سبيل العموم، ثم يبينه تارةً منفردا عن غيره، ولا مانع من ذلك من جهة اللغة ولا من جهة الحكمة) [٥]، وما يتصل بهذه المسألة أن جملتين إذا عطفت إحداهما على الأخرى فكانت الثانية خاصة لم توجب ذلك كون الأولى مخصوصة، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ

(١) في (أ): وبذلك.

(٢) في (ب): إن.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) في (ب): ما يصح.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [١]، وقوله تعالى: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾** [٢]، فتكون الآية الثانية خاصة في الرجعيات اللواتي يكون بعولتهن أحق بردهن لا يقتضي كون الأولى، وهو قوله: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾** مخصوصة حتى يكون المراد بها الرجعيات، بل يجب حملها على ما يقتضيه عموم اللفظ، ويُحكم بأن المرد بها جميع المطلقات.

والذي يدل على ذلك أن ظاهر كل واحدة من الجملتين مستقل بنفسه في الإفادة، فيجب أن يحمل على مقتضاه كسائر الظواهر المستقلة بأنفسها، وأن يُحكم في كل واحدة منها بحكم نفسها، ولا يحمل أحدهما على الأخرى من غير ضرورة تدعو إلى ذلك.

فإن قيل: قد ذكر أهل العربية أن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه، وذلك يوجب خلاف ما ذهبتم إليه!

فالجواب: أن حرف [٣] العطف إنما يقتضي اشتراكهما في الحكم المستفاد بظاهر لفظ الأول، من إيجاب أو ندب وما يجري مجراهما، فأما إذا كان أحدهما ظاهره عاما والثاني خاصا، وجب حمل كل واحد منهما على مقتضى اللفظ، ولا يجوز صرف العام عن ظاهره، والأصل الذي يجب أن يراعى في هذا الباب، أن جملتين إذا عطف إحداهما على الأخرى - وكانت الأولى عامة - لم يخل القول فيهما [٤] من وجهين:

إما أن تكون الثانية مطابقة للأولى أو أخص منها، فإن كانت مطابقة لها لم تخل من وجهين:

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٣) في (ب): حروف.

(٤) في (أ): فيها.

إما أن تكون مطابقة لها والحكم واحد. أو مطابقة لها والحكم مختلف.

فإن كان الحكم واحداً، وجب حمل الثانية على التأكيد وما يجري مجراه، وهذا كقوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل» [١]، وإن كان الحكم مختلفاً فلا إشكال في وجوب حمل كل واحدة منها [٢] على الحكم الذي يقتضيه ظاهرها، وهذا كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾، ولا يجوز أن يدخل في القسمة أن يكون الحكم المستفاد بالثانية منافيا للحكم المستفاد بالأولى، سواء كان التنافي في نفي أو إثبات [٣] أو في تضاد، لأن ما يجري هذا المجرى لا يجوز وروده من جهة الحكيم تعالى، من حيث يدل على البداء، وإن كانت الثانية أخص من الأولى لم يخل القول فيهما من وجوه ثلاثة:

إما أن يكون الحكم واحداً. أو مختلفا. أو متنافيا.

فإن كان الحكم واحدا وجب حمل الثانية على أن مقتضاها مراد بالجملة الأولى، وإنه أفرد بالذكر تأكيداً وتفخيماً، (إذا دل الدليل على أن الحكم المراد بالثانية لا بد من أن يكون مرادا بالجملة الأولى، بأن يصح أن يتكرر المذكور في الأولى، فإن لم يصح ذلك فالواجب أن يحكم بأن المراد بالثانية غير المراد بالأولى، لأن حق العطف بظاهره يقتضي أن الثاني غير الأول) [٤]، وإن كان الحكم مختلفا حمل كل واحدة

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له. أخرجه الترمذي في سننه ج ٣ / ص ٤٠٧. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٦٠٥/ ح١٨٧٩. وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٢٩/ ح٢٠٨٣. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٥٠/ ح٢٢٦٠. والحاكم في مستدركه ج٢/ ص١٨٢/ ح٢٧٠٦.

(٢) في (أ): واحدة منها. وفي (ب): واحد منها. ولفقت النص من(أ) و (ب).

(٣) في (أ): وإثبات.

(٤) سقط من (ب): ما بين القوسين.

منهما على ما يقتضيه ظاهرها كما بيّناه، وإن كان ما تفيده الثانية منافيا لما تفيده الأولى، بُني الأعم على الأخص، وحكم بأن المراد بالأعم سوى ما تناوله الأخص، فهذا طريقة اعتبار هذا الباب [1].

❊

(١) في هامش (أ): صفة الذات هي: ما تدخل الذات وبها في أن تكون معلومة على التفصيل. لولا كثرة الفواعل واختلاف حال القوابل وتصادم الأسباب لكان العلم بالحكم يقينا.

مسألة: ذهب بعض الناس إلى أن استثناء الأكثر من الأقل لا يجوز، وذهب عامة أهل العلم إلى خلافه، وقالوا: يجوز أن يكون ما تناوله الاستثناء أكثر عددا مما بقي مراداً بلفظ [١] المستثنى منه [٢].

واحتج من خالف منه في ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الاستثناء على هذا الوجه لم يوجد.

والثاني: أنه لو جاز استثناء الأكثر جاز استثناء الكل.

---

(١) في (أ): للفظ.

(٢) اعلم أن في هذه المسألة ثمانية مذاهب:

أحدها: العام بعد التخصيص مجاز في الباقي مطلقا سواء كان متصلا أو منفصلا كان المنفصل عقليا أو لفظيا - وهذا القول هو المختار للبيضاوي وابن الحاجب وهو المعروف عند جمهور الأشاعرة.

والثاني العام حقيقة في الباقي مطلقا كان المخصص متصلا أو منفصلا وهذا القول للحنابلة وبعض الحنفية ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية.

الثالث: العام حقيقة في الباقي إن كان المخصص له شرطا أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان لفظيا أو عقليا وهذا القول للقاضي أبي بكر الباقلاني.

والرابع العام حقيقة في الباقي إن خص بمتصل وهو الشرط والصفة والغاية والاستثناء مجاز إن خص بمنفصل سواء كان لفظيا أو عقليا وهذا القول لأبي الحسين البصري من المعتزلة.

الخامس: العام حقيقة في الباقي من حيث التناول ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة وهذا المذهب للإمام أبي بكر الرازي وبعض الحنفية.

والسادس: العام حقيقة في الباقي إن كان الباقي جمعا فإن كان الباقي ليس جمعا كان العام مجازا فيه وهو لأبي بكر الجصاص من الحنفية. والسابع العام حقيقة في الباقي إن كان المخصص له شرطا أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان المخصص مستقلا مطلقا أو عقليا كان العام مجازا في الباقي وهذا القول للقاضي عبد الجبار من المعتزلة.

الثامن العام حقيقة في الباقي إن كان له دليلا لفظيا سواء كان متصلا أو منفصلا فإن كان المخصص له عقليا كان العام مجازا في الباقي انظر نهاية السول ٢/ ٣٩٥ المحصول ١/ ٣٩٦/ ٣٩٧ إحكام الأحكام ٢/ ٣٣٠ البرهان ١/ ٤١٠ المستصفى ٢/ ٥٤ المعتمد ١/ ٢٦٢ أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير ٢/ ٢٥٥/ ٢٥٦.

والذي يدل على صحة القول الثاني: أنه إذا ثبت استثناء الأقل، وعلمنا أن الغرض بالاستثناء الدلالة على أن المخاطب لم يُرد باللفظ المستثنى منه ما تناوله الاستثناء، وهذا الغرض يصح في الأكثر كما يصح في الأقل، فوجب أن يُجريا مجرى واحدا في الجواز، لاشتراكهما في صحة الغرض وانتفاء المانع.

فإن قيل: هاهنا مانع وهو أن الكلام يختل نظامه إذا استثني الأكثر!

فالجواب: أن هذا السائل إن أراد بقوله: إنه يختل نظامه أن ذلك يخرجه عن طريقة اللغة فهذا لا يصح، إذ ليس [١] في اللغة ما يمنع منه، وإن أراد به أنه يؤثر في حسن نظامه لأن الأحسن في الكلام هو استثناء الأقل من الأكثر، فهذا لا يقدح فيما قلناه، لأن كلامنا إنما هو في الجواز لا في الأحسن، وليس كل ما كان خلافه أحسن في اللغة أخرجه من أن يكون صحيحا. ألا ترى أن استثناء الكسور من لفظ العدد أحسن من استثناء الصحاح، ثم لا يخرجه [٢] ذلك من أن يكون صحيحاً، وتقديم [٣] الفعل على المفعول أحسن من تأخيره عنه، ولا يوجب ذلك كونه فاسداً.

ويدل على ما قلنا [٤] أيضا أن الاستثناء تخصيص في المعنى، فإذا كان تخصيص الأكثر عند القائل بهذا القول جائزا، فما [٥] المانع من استثنائه؟!

والجواب عن الأول: أن كونه مما لم يوجد في الاستعمال لا يمنع من صحته، إذ ليس الاعتبار في كل ما يصح في اللغة أن يكون قد وجد استعماله، بل قد يصح

(١) في (أ): إذ لم يثبت.

(٢) في (أ): يخرج.

(٣) في (أ): وتقدم.

(٤) في (أ): على ذلك.

(٥) في (أ): فإذا جاز تخصيص الأكثر عند القائل بهذا القول، فما...

استعمال ما لم يظهر[١] استعماله، إذا كان المستعمل منه والمنصوص عليه شاهدا له ودلالة على صحته، من حيث شاركه فيما اقتضى استعماله. ألا ترى أن استعمال الاستثناء من كل جنس من الأجناس المعقولة، وفي[٢] كل عدد من الأعداد المعلومة لم يوجد، ثم لم يمنع هذا من أن يكون استعماله في جميع ما ذكرناه صحيحا.

وأيضا فإن استثناء النصف وما يقاربه لم يوجد في الاستعمال أيضا، وإن كان ذلك صحيحا عند من يخالفنا في هذه المسألة، فكذلك ما ذهبنا إليه.

والجواب عن الثاني: أن استثناء الكل يخرجه من كونه استثناءاً ويبطل حقيقته، فكيف يلزمنا أن نجوّز ما ليس باستثناء على قولنا بجواز ما هو استثناء؟!

ومما يجري مجرى هذه المسألة ما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي - وهو أبو بكر القفال[٣] - من أن لفظة[٤] الجمع لا يجوز أن تخص حتى ترجع إلى أقل من

---

(١) في (أ): يعلم.

(٢) في (أ): ومن.

(٣) القفال (٢٩١ - ٣٦٥هـ = ٩٠٤ - ٩٧٦ م) هو محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر القفال الشاشي - من الشاش، مولده ووفاته في الشاش (وراء نهر سيحون)، الفقيه الشافعي، كان فقيهاً محدثاً أصوليًّا لغويًّا شاعراً، فصيحا بين الحجة واضح البرهان. وكان يميل إلى الاعتزال في أول حياته العلمية، ويقول بآراء تتفق مع مذاهبهم، مثل القول بوجوب العمل بالقياس عقلا، والقول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا، ثم رجع إلى مذهب أهل السنة. وهو أول من صنف في الجدل الحسن من الفقهاء. له كتاب في "أصول الفقه"، وله "شرح الرسالة"، و"التفسير"، و"أدب القضاء"، و"دلائل النبوة"، و"محاسن الشريعة". لقي كبار شيوخ عصره. وكان شيخ الشافعية في وقته. رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. توفي سنة (٣٦٥هـ). انظر ترجمته في "طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/ ٢٠٠، طبقات الفقهاء ص ١١٢، وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٨، طبقات المفسرين ٢/ ١٩٦، شذرات الذهب ٣/ ٥١، الفتح المبين ١/ ٢٠١". وتهذيب الاسماء واللغات ٢: ٢٨٢ وطبقات السبكي ٢: ١٧٦ ترجمته في الفهرست: ٢١٥ وطبقات الشيرازي: ١١٢ والوافي ٤: ١١٢ والشذرات ٣: ٥١، وطبقات العبادي: ٩٢ وعبر الذهبي ٢: ٣٣٨.

(٤) في (ب): لفظ.

ثلاثة، نحو قوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١)، فإنه لا يجوز أن تخص حتى ترجع إلى ثلاثة، ولا يجوز أن ترجع إلى اثنين أو واحد، فكان (٢) شبهته في هذا أنه لا يجوز أن يخص على وجه يسلبه حقيقة الجمع، وفصل في ذلك بين لفظ الجمع ولفظة (مَنْ) يجوز تخصيصها، حتى يرجع المراد بها إلى أقل من ثلاثة.

وذهب عامة أهل العلم إلى جواز ذلك.

والذي يدل على صحته: أن استعمال لفظة (٣) الجمع عبارة عن الاثنين بل عن واحد على سبيل التوسع ظاهر في اللغة، قال الله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ (٢٣)﴾ (٤)، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ [الحجر]، فعبّر تعالى عن نفسه بلفظ الجمع، وقد يجوز في استعمال التوسع في هذا الباب مما (٥) هو أبلغ من ذلك في التوسع. وكتب عمر إلى أبي موسى (٦): «قد أنفذت إليك ألف

---

(١) سورة التوبة: ٥.

(٢) في (ب): وكانت.

(٣) في (ب): لفظ.

(٤) سورة المرسلات:٢٣.

(٥) في (أ): فيما.

(٦) أبو موسى الأشعري (٢١ قهـ - ٤٤هـ = ٦٠٢ - ٦٦٥ م) عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب، أبو موسى، من بني الأشعر، من قحطان: صحابي، من الشجعان الولاة الفاتحين، وأحد الحكمين بين علي ومعاوية بعد حرب صفين.

ولد في زبيد باليمن وقدم مكة عند ظهور الإسلام، فأسلم، وهاجر إلى أرض الحبشة. ثم استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على زبيد وعدن.

وولاه عمر بن الخطاب البصرة سنة (١٧)هـ، فافتتح أصبهان والأهواز. ولما ولي عثمان أقره عليها. ثم عزله، فانتقل إلى الكوفة، فطلب أهلها من عثمان توليته عليهم، فولاه، فأقام بها إلى أن قتل عثمان، فأقره علي. ثم كانت وقعة الجمل وأرسل علي يدعو أهل الكوفة لينصروه، فأمرهم أبو موسى

رجل» حين بعث إليه بالقعقاع [1]، وهو بعينه يعبر عنه بألف [2]، من حيث قصد به أنه يقوم مقامهم، وليس في تخصيص لفظة [3] الجمع على هذا الوجه أكثر من العبارة عن واحد أو اثنين بلفظ الجمع، فإذن لا إشكال في أنه لا مانع يمنع منه في اللغة.

والجواب عما أومأ [4] إليه من الشبهة: أن التخصيص إذا سلب اللفظ حقيقة

بالقعود في الفتنة، فعزله علي، فأقام إلى أن كان التحكيم وخدعه عمرو بن العاص، فارتد أبو موسى إلى الكوفة، فتوفي فيها. وكان أحسن الصحابة صوتا في التلاوة، خفيف الجسم، قصيرا. له (٣٥٥) حديثا. انظر ترجمته في: تاريخ الدول الإسلامية ١٧٠ وبلوغ المرام للعرشي ١٩. طبقات ابن سعد ٤: ٧٩ والإصابة، ت ٤٨٨٩ وغاية النهاية ١: ٤٤٢ وصفة الصفوة ١: ٢٢٥ وحلية الأولياء ١: ٢٥٦ والمناوي ١: ٤٨. مسند أحمد: ٤ / ٣٩١، طبقات ابن سعد: ٢ / ٣٤٥ ٣٤٤ و ٤ / ١٠٥ و ٦ / ١٦، التاريخ لابن معين: ٣٢٦، طبقات خليفة: ٦٨، ١٣٢، ١٨٢، تاريخ خليفة: ١٧٨، سير أعلام النبلاء ج ٢ / ص ٣٨٠.

(١) ذكر هذه المقولة في إحكام الأحكام للآمدي ٢/ ٣٠٣، إلا أنه قال: بعث إلى سعد بن أبي وقاص. والقعقاع هو: القعقاع بن عمرو التميمي، أحد فرسان العرب وأبطالهم في الجاهلية والإسلام، له صحبة، شهد اليرموك، وفتح دمشق وأكثر وقائع أهل العراق مع الفرس. سكن الكوفة، أدرك وقعة صفين فحضرها مع علي، وكان يتقلد في أوقات الزينة سيف هرقل (ملك الروم)، ويلبس درع بهرام (ملك الفرس) وهما مما أصابه من الغنائم في حروب فارس، وكان شاعراً فحلاً. أبلى في القادسية وغيرها بلاء حسنا. حمل في القادسية ثلاثين حملةً وكان في كل حملة يقتل بطلا من أبطال الفرس. كان أبو بكر الصديق يقول عنه: صوته في الجيش خير من ألف رجل. كان لا يهزم جيش يحارب فيه. غنم في فتح المدائن أدرع كسرى وسيفهاً وكان يتقلده في أوقات الزينة. كانت كتيبته التي يقودها تسمى: الخرساء. شهد مع علي بن أبي طالب وقعة الجمل وغيرها من حروبهاً وأرسله علي إلى طلحة والزبير فكلمهما بكلام حسنٍ تقارب فيه الناس إلى الصلح. سكن الكوفة وفيها توفي. انظر ترجمته في: الكامل: حوادث سنة ١٦ والاصابة، ت ٧١٢٩ الأعلام للزركلي ج ٥ / ص ٢٠٢. أسد الغابة ج ١ / ص ٩١٣. الاستيعاب ج ١ / ص ٣٩٧.

(٢) في (ب): بلفظ الألف.

(٣) في (ب): لفظ.

(٤) في (أ): أومأنا.

الجمع فليس فيه أكثر من أن يجعله مجازا [١]. وكذلك نقول، وهذا سبيل كل تخصيص يرد على العام عندنا في أنه يصير به مجازا. وقد دللنا على صحة هذا فيما تقدم، وإنما كان يلزم ذلك لو كان اللفظ لا يجوز أن يخص بما يجعله مجازا، فكان لا يبعد أن يتعلق المخالف بهذه الشبهة، فأما مع صحة ذلك فالتعلق بها بعيد [٢].

وأما على قول من يذهب من أصحاب الشافعي إلى [٣] أن لفظ العام إذا خُص فإنه بتقدير مُضآمة دليل الخصوص إياه يكون حقيقة فيما تناوله، ويجري مجرى لفظ موضوع له، فهذه الشبهة أبعد، إذ [٤] يمكن أن يقال على هذا الأصل: إن لفظ الجمع مع الدليل الدال على أن المراد به واحد أو اثنان يصير حقيقة فيه، وجاريا مجرى ما وضع له.

❋

(١) في (ب): مجازا به.

(٢) سقط من (ب): بعيد.

(٣) سقط من (أ): إلى.

(٤) في (أ): أو. مصحفة.

مسألة: اختلف أهل العلم في العام إذا ورد في حكم من الأحكام، وورد خاص يفيد نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله (١)، كقول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر» (٢)، وقوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» (٣)، وقوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «في الرِّقَّة ربع العشر» (٤)،

---

(١) قال الجصاص: وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: إن مذهب أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق على استعمال حكمه منهما قاضيا على ما اختلف فيه، وقد رأيت هذا المعنى لعيسى (بن أبان أيضا) وذلك نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ﴿ فيما سقت السماء العشر ﴾ فهذا خبر متفق على استعماله في الخمسة الأوسق وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ﴿ ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ﴾ مختلف في استعماله فكان خبر إيجاب العشر مطلقا قاضيا عليه ناسخا له. الفصول في الأصول ج ١ / ص ٤١٦.

(٢) عن سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر). أخرجه البخاري في صحيحه ج ٢/ ص ٥٤٠/ ح ١٤١٢. ومسلم في صحيحه ج٢/ ص٦٧٥/ ح٩٨١. والنسائي في سننه ج٥/ ص٤١/ ح٢٤٨٨. والترمذي في سننه ج٣/ ص٣٢/ ح٦٣٩. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٥٨١/ ح١٨١٦. وأبوداود في سننه ج٢/ ص١٠٨/ ح١٥٩٦. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٤٥/ ح١٢٣٩. ومالك في الموطأ ج١/ ص٢٧٠/ ح٦٠٨.

(٣) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (ليس فيما دون خمس ذود صدقة من الإبل وليس فيما دون خمس أواق صدقة وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) أخرجه البخاري في صحيحه ج٢/ ص٥٠٩/ ح١٣٤٠. ومسلم في صحيحه ج ٢/ ص ٦٧٤/ ح ٩٧٩. والنسائي في سننه ج٥/ ص١٨/ ح٢٤٤٥. والترمذي في سننه ج٣/ ص٢٢/ ح٦٢٦. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٥٧٢/ ح١٧٩٣. وأبو داود في سننه ج٢/ ص٩٤/ ح١٥٥٨. وابن حنبل في مسنده ج٢/ ص٩٢/ ح٥٦٧٠. و مالك في الموطأ ج١/ ص٢٤٤/ ح٥٧٧.

(٤) حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنسا حدثه: أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله فمن سألها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن

وقوله: «ليس فيما دون خمسة أواق من الوَرِقِ صدقة» [(١)].

فذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه إلى أنهما إن عرف تاريخهما، أو كان أحدهما متقدما على الآخر حملا على النسخ، وكان المتأخر منهما ناسخا للمتقدم، سواء تقدم العام وتأخر [(٢)] الخاص، أو تقدم الخاص وتأخر العام، إلا أن تدل الدلالة على أن المراد بالعام المتأخر ما تناوله الخاص المتقدم.

قالوا: ومثال الأول: آية رمي المحصنات [(٣)] وآية اللعان [(٤)]، فإنها نزلت بعدها فنسخت منها حكم الزوجات إذا قذفهن أزواجهن.

سئل فوقها فلا يعط: (في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة...إلى أن قال: وفي الرقة ربع العشر فإن لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها) أخرجه البخاري في صحيحه ج٢/ ص٥٢٥/ ح١٣٨٠. والبيهقي في سننه الكبرى ج ٤/ ص ١٣٤/ ح ٧٣١٠. والنسائي في سننه ج٥/ ص٢٣/ ح٢٤٤٧. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٥٧٦/ ح١٨٠٠. وأبو داود في سننه ج٢/ ص٩٨/ ح١٥٦٧.
وابن حنبل في مسنده ج١/ ص١٢/ ح٧٢.

(١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة) أخرجه البخاري في صحيحه ج٢/ ص٥٠٩/ ح١٣٤٠. ومسلم في صحيحه ج٢/ ص٦٧٤/ ح٩٧٩. والنسائي في سننه ج ٥/ ص ١٨/ ح ٢٤٤٦. والترمذي في سننه ج٣/ ص٢٢/ ح٦٢٦. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٥٧٢/ ح١٧٩٣ وأبو داود في سننه ج٢/ ص٩٤/ ح١٥٥٨. وابن حنبل في مسنده ج٢/ ص٩٢/ ح٥٦٧٠. و مالك في الموطأ ج١/ ص٢٤٤/ ح٥٧٧..و الوَرِق: الفضة.

(٢) في (أ): أو تأخر.

(٣) آية رمي المحصنات هي: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤)﴾[النور]

(٤) آية اللعان هي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النور/ ٦-٧.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (٢)، قالوا: فالآية الأولى خاصة في التخيير بين قتل الأسرى من الكفار وبين المَنّ والفداء، والآية الثانية عامة في قتل جميعهم، فهي ناسخة لها (٣).

وإذا لم يعرف تاريخهما، فلا يختلفون في أنه ليس من حقهما أن يبنى العام على الخاص على الإطلاق، وأن يُجعلا كأنهما وردا معاً، ثم يختلفون في وجه استعمالهما أو استعمال أحدهما، فالذي ذهب إليه عيسى بن أبان في هذا الباب ما ذكره في كتاب الحجة، وهو أنه قسمها أقساماً أربعة:

منها: أن يكون السلف حملوا أحدهما على موافقة الآخر وبنو العام على الخاص، فيجب استعمالهما على هذا الوجه، وسلوك سبيلهم فيها فعلوه، وهذا كـ «نهيه صلى الله عليه [وآله] وسلم عن بيع الإنسان ما ليس عنده وترخيصه في السلم» (٤).

والثاني: أن يكونوا استعملوا أحدهما وعملوا بموجبه وأسقطوا الآخر، وهذا يوجب حمل ما أسقطوه على أنه منسوخ، وحمل ما استعملوه على أنه ناسخ، لأن فعلهم يقتضي أنهم عرفوا من حالها ذلك.

والثالث: أن يكون أكثرهم استعملوا أحدهما وأخذوا بموجبه، وعابوا على من استعمل الثاني وأخذ بموجبه. فالواجب استعمال ما استعمله الأكثر منهم واطراح

---

(١) سورة محمد: ٤.

(٢) سورة التوبة: ٥.

(٣) عن سفيان قال: سمعت السدي يقول في قوله عز وجل: فإما منا بعد، وإما فداء. قال: «هي منسوخة نسختها قوله عز وجل: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» الناسخ والمنسوخ للقاسم بن سلام ج ١ / ص ٣٣٦.

(٤) سبق تخريجه.

ما أطرحوه، وهذا كخبر أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في الربا أو خبر أسامة، وهو أنه: «لا ربا إلا في النسية» [(١)]، لأن الأكثر من الصحابة أخذوا بموجب خبر أبي سعيد، وأنكروا على من استعمل خبر أسامة، وهذا يقتضي أنهم حققوا ما أوجب العدول عن خبر أسامة.

والرابع: أن يعمل أكثرهم بموجبه ولا يعيبوا على من عمل بموجب الآخر، فهذا يجب الرجوع فيه إلى الاجتهاد، وما يغلب على الظن من وجوب الأخذ بأحدهما. والذي حصله شيخنا أبو عبد الله في ذلك وحكاه عن أبي الحسن الكرخي، أنهما إذا علم تاريخهما وتقدم أحدهما على الآخر حُمِلا على النسخ، وإن علم ورودهما معا وأمكن أن يجعل أحدهما في حكم الاستثناء والآخر في حكم المستثنى منه، حملا على ذلك، وإذا لم يعلم ذلك لم يجز بناء العام على الخاص، وأن يجعلا في حكم المتصلين، من حيث يجوز فيهما الاتصال. كما لا يجوز أن يجعل المطلق في حكم المستثنى منه، من حيث يجوز الاستثناء فيه ووصوله إلينا في المستقبل، لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يوثق بظاهر الكلام، وأن يحمل على ما يقتضيه ما يجوز اقترانه به وهذا فاسد. فالواجب إذاً في استعمالهما أو استعمال أحدهما الرجوع إلى أمر آخر، فإن كان أحدهما محتاجا إلى بيان يوضح كون الآخر بيانا له حملا على ذلك، وإن لم يمكن هذا اعتبر في استعمال أحدهما دون الآخر وجوه تقتضي ترجيح ما يستعمل منهما:

فمنها: أن يكون أحدهما يفيد الحظر والآخر يفيد الإباحة، فيستعمل الحظر دون المبيح.

---

(١) عن أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ». أخرجه مسلم في صحيحه ج ٥ / ص ٤٩. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٨١/ ح٤٥٨٠. والطبراني في معجمه الكبير ج١/ ص١٧٣/ ح٤٣٦. والنسائي في سننه الكبرى ج٤/ ص٣٣/ ح٦١٧٤. والطبراني في معجمه الصغير ج٢/ ص٧٨/ ح٨١٣.

ومنها: أن يكون أحدهما يفيد حكما شرعيا والآخر يفيد الاستمرار على ما كنا عليه قبل الشرع، فالمفيد للحكم الشرعي أولى بالاستعمال.

ومنها: أن يكون أحدهما قد وقع الاتفاق على استعماله والأخذ بموجبه، فيكون أولى مما اختلف في استعماله، ونقول: إن قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر» (١) يجري هذا المجرى، لأن العمل بموجبه متفق عليه، من حيث كان مشتملاً على موجب خبر الأوساق وإن أفاد غيره، وخبر الأوساق غير متفق على العمل بموجبه.

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن العام والخاص يجب بناء أحدهما على الآخر، سواء علم التاريخ أو لم يعلم، وسواء علم تقدم أحدهما على الآخر أو لم يعلم، وهذا قول من يجوّز تأخير البيان منهم (٢).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قال الزركشي: النوع الثالث أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ففيه الأقسام الثلاثة.
فإن كانا معلومين فإن علم تقدم العام وتأخر الخاص فأطلق في المحصول وغيره أن الخاص يكون ناسخا أي العام في ذلك الفرد الذي تناوله الخاص وهذا حكاه الشيخ في اللمع عن بعض الأصحاب وقال إنه بناء على أن تأخر البيان عن وقت الخطاب لا يجوز وهو قول المعتزلة قال والمذهب أن يقضي بالخاص على العام مطلقا وقيل يتعارضان وهو قول القاضي وقالت الحنفية إن كان الخاص مختلفا فيه والعام مجمعا عليه لم يقض به على العام وإن كان متفقا عليه قضى به على العام وقال الهندي ما قال في المحصول موضعه إذا ورد بعد مظنون وقت العمل بالعام فإن ورد قبل حضور وقته كان الخاص المتأخر مخصصا للعام المتقدم وأما من لا يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فعنده في الصورتين يكون الخاص خاصا وعليه يحمل إطلاق المحصول وبذلك صرح سليم في التقريب وإن علم تقدم الخاص فعندنا يبنى العام على الخاص وعند الحنفية ينسخه وإن علم مقارنتهما فيكون الخاص مخصصا للعام وإن جهل يبنى العام على الخاص عندنا وعندهم يتوقف فيه وقال سليم الحكم في المسألتين أعني المقارنة وجهل التاريخ أن يبنى العام على الخاص وقال عيسى بن أبان والكرخي إن علم للصحابة فيه استعمال عمل به وإلا وجب التوقف وإن كانا

والصحيح عندنا أنهما إذا لم يعلم تاريخهما وتقدم أحدهما على الآخر، وجب بناء العام على الخاص، وهو قول الشافعي وأصحاب الظاهر.

والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أنهما متى علم تاريخهما وتقدم أحدهما على الآخر، وجب أن نحكم بأن المتأخر ناسخ للمتقدم، وأن المتقدم منسوخ به [١]، وسواء تقدم العام أو تأخر الخاص، أو تقدم الخاص وتأخر العام، إذ لا يجوز حمل الثاني على أنه بيان الأول، مع القول بأن تأخر البيان لا يجوز، وسندل على صحة هذا الأصل بمشيئة الله من بعد.

ألا ترى أن العام إن تقدم وقلنا المراد به الخصوص، وحملنا الخاص المتأخر على أنه بيان له، كان البيان قد تأخر، وكذلك إن تقدم الخاص وقلنا إن المراد به العموم، وحملنا العام المتأخر على أنه بيان له، كان البيان متأخرا أيضا إن أمكن ذلك.

فإن قيل: إذا تقدم الخاص وتأخر العام، فما الذي يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به هو ما أريد بالخاص؟

فالجواب: أنّا لا نمتنع من ذلك إذا دل عليه دليل مبتدأ، وليس الخلاف في هذا

مظنونين فالحكم فيه كما كانا معلومين إن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا قال الإمام فهاهنا اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون إلا إذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ووردا معا وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس. البحر المحيط ج ٧ / ص ٤٤٦.

(١) قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: (و) الأصح أنه (إن كان كل) من المتعارضين (عاما من وجه) خاصا من وجه، (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما أو جهل تاريخهما. وقالت الحنفية المتأخر ناسخ للمتقدم مثال ذلك خبر البخاري «من بدّل دينه فاقتلوه». وخبر الصحيحين «أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن قتل النساء». فالأوّل عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردّة، والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات، وقد ترجح الأوّل بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه وهو الحربيات. غاية الوصول في شرح لب الأصول ج ١ / ص ٧٢.

الموضع، وإنما الخلاف فيما إذا وجدا على هذا الوجه متجردين عن القرائن.

فإن قيل: لم لا يجري تقدم الخاص مجرى العهد المتقدم فيحمل العام عليه؟!

فالجواب: أن العهد يجب أن يكون له أمارة مؤثرة في الخطاب حتى يصح حمله عليه.

فأما إثبات عهد لا دلالة عليه ولا أمارة له فلا يصح، إذ لو جاز هذا لجاز حمل كل عام وكل مطلق على الخصوص، وصرفه إلى عهدٍ لم يثبت، وهذا ظاهر الفساد، ولا يمكن أن يقال: إن تقدم الخاص أمارة لذلك، لأن التقدم موجب للنسخ، وإذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر جعلا كأنهما وردا معا، ويبنى العام على الخاص.

واحتج مخالفنا في ذلك، ويمنع من القول بالبناء بوجوه، أقواها ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله:

فمنها: أنهما إذا لم يعلم ورودهما معا وكل واحد منهما مستقل بنفسه في إفادة ما يفيده، فليس أحدهما بأن يستعمل ويطرح الآخر أولى من الآخر، ولا يجوز الاعتراض بالخاص على العام من دون دليل يقتضي ذلك، فيجب أن يجريا مجرى عامين أو خاصين إذا تعارضا.

ومنها: أن الخاص إذا تناول بالاسقاط ما تناوله العام بالإثبات، جريا مجرى خبرين أحدهما يفيد الحكم في قدر مخصوص، والآخر يفيده فيما زاد عليه، لأن كون العام متناولاً لما تناوله الخاص لا يخرجه من كونه متناولا لما عداه، فهو في تناوله الزائد معارض للخاص فيما تناوله فبان أن سبيلهما سبيل هذين الخبرين على ما ذكرنا، ولا إشكال في أنهما إذا وردا على هذا الحد لم يؤخذ بالخاص دون الآخر، بل يكونا متعارضين.

ومنها: أن علتين متنافيتين في الحكم لو كانت إحداهما أعم من الأخرى لم يخرجا عن التنافي والتعارض، فكذلك الخطابان.

ومنها: أن وجوب بناء العام على الخاص ليس بأصل يمكن أن يعتمد من طريق الشرع، لأن الشرع يختلف في هذا الباب، فقد جعل العام معترضا على الخاص في كثير من المواضع، كما اعترض بالخاص على العام. ألا ترى أن قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لا وصية لوارث» [1]، اعترض به كثير من الفقهاء وإن كان عاما على قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ [2]، وإن كانت هذه الآية خاصة، وحكى أبو بكر الرازي أن ابن عمر رضي الله عنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية يقول: «حرّم الله تعالى على المسلمين نكاح المشركات، ولا شرك أعظم من قول المرأة: عيسى وغيره من العباد إله» [3]، قال: فاعترض بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾ [4] وهي عامة، على قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ [5] وإن كان خاصا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن الدلالة قد دلت على أن من حق كلام

---

(١) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال إني لتحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسيل علي لعابها. فسمعته يقول: (إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه. ألا لا وصية لوارث). أخرجه النسائي في سننه الكبرى ج ٤/ ص ١٠٧/ ح ٦٤٧٠. والترمذي في سننه ج٤/ ص٤٣٤/ ح ٢١٢٠. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٩٠٥/ ح٢٧١٢. وأبوداود في سننه ج٣/ ص١١٤/ ح٢٨٧٠. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٤/ ص١٨٦/ ح١٧٧٠٠.

(٢) سورة البقرة: ١٨٠.

(٣) عن نافع: أن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى أخرجه البخاري في صحيحه،ج٥/ ص٢٠٢٤/ ح٤٩٨١ وتفسير ابن كثير ج ١ / ص ٥٨٣. تفسير القرطبي ج ٣ / ص ٦٨. وتفسير الألوسي ج ٢ / ص ٢١٦. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ج ١ / ص ٣٤١.

(٤) سورة البقرة: ٢٢١.

(٥) سورة المائدة: ٥.

الحكيم أن لا يلغى، وأن يحمل على الفائدة ويستعمل على الوجه الذي يمكن استعماله، ولهذا يجعل الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه، ويجعل التخصيص مؤثرا في العام ومخرجا له عن حكم ظاهره، ويجعل الشرط مؤثرا في المطلق. وإذا ثبت هذا وكان استعمال العام على ما يقتضيه ظاهره، يوجب إسقاط الخاص واستعمال الخاص على ما يقتضيه ظاهره، وبناء العام عليه لا يوجب إسقاط العام أصلا، بل يقتضي كونه مستعملا على الوجه الذي يمكن، ثبت أن الواجب فيهما البناء على ما ذكرناه.

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إن الواجب فيهما إذا تنافيا الرجوع إلى البناء؟!

فالجواب: أن الدلالة قد دلت على أن ما لا يتم الواجب إلا به كان واجبا كوجوبه، فإذا كان استعمال الخطابين على الوجه الذي يمكن واجبا - لئلا يؤدي إلى إلغاء كلام الحكيم، وكان ذلك لا يتم إلا بالبناء - وجب أن يحكم بوجوبه.

فإن قيل: ليس في حملكم إياهما على البناء استعمال لكل واحد منهما إلا بإجراء العام مجرى الخاص، وهو ترك الاستعمال بظاهره.

فالجواب أنّا لم نقل: إن البناء يقتضي استعمال كل واحد منهما على ظاهره، فيعترضه ما ذكرتم. وإنما قلنا: إنه يقتضي استعمالهما على الحد الذي يمكن، وبيّنا أن ذلك أولى من طرح أحدهما.

فإن قيل: إذا كان العام يُثبت ما نفاه الخاص من الزائد عليه، فلم صار ذلك بالاسقاط أولى مما تضمنه الخاص؟!

فالجواب كما بيّناه: أن الاستعمال لا يمكن إلا على هذا الوجه، لأنه يقتضي حمل الخطابين جميعا على الفائدة، ومتى عدل عن هذه الطريقة وجب إسقاط أحدهما.

فإن قيل: لم صار الخاص بأن يُعترض به على العام أولى من أن يعترض العام عليه؟!

فالجواب: لأن العام من حيث كان جملة مشتملة على مسميات كثيرة، صح فيه من التخصيص الذي تثبت معه فائدته، ويحصل به مستعملا مع استعمال الخاص بما لا يصح مثله في الخاص.

ويدل على ذلك أيضا أن الخاص دليل ملزم، كما أن العام دليل ملزم، فيجب اتباعهما على الحد الذي يمكن، وذلك لا يصح إلا مع البناء.

فإن قيل: إنما يصح كون كل واحد منهما دليلا، بأن يجعلا كأنهما وردا معا، وهذا لا يصح من غير دليل.

فالجواب: أنّا قد بيّنا أن ما لا يتم الواجب إلا به يجري مجراه في الوجوب، فإذا كان حمل كل واحد منهما على الفائدة لا تتأتى إلا بأن يجعلا كأنهما وردا معا وجب أن يقدر فيهما ذلك، ولهذا نظائر في الأصول الشرعية. ألا ترى أن الغرقى لما وجب توريثهم ولم يمكن ذلك إلا بأن يجعل موت جماعتهم كأنه واقع في وقت واحد، وجب أن يقدر ذلك وإن لم يعلم الحال فيه، ولم يكن عليه دليل، ولو علمنا تقدم موت بعضهم كان الحكم غير ذلك، فكذلك ما قلناه. والفقهاء قد جوّزوا هذا إلى ما هو أضيق منه في باب التقدير، لما قادت الضرورة إليه، فقالوا في أن دية المقتول تورث: إن الميت يجعل كأنه مَلَكَها عند آخر جزء من حياته، ليصح كونها موروثة عنه، لما اضطروا إلى هذا التقدير، فقد بان ما قلناه مع قيام الدلالة عليه، وله نظائر في الشرع.

والجواب عن أول ما احتجوا به: أن كل واحد منهما قد استعملناه على الوجه الذي اقتضى الدليل استعماله، لأنّا قد بيّنا أن من حق كلام الحكيم أن لا يلغى ما أمكن، ويحمل على الفائدة، فحملنا الخاص على ظاهره وحقيقته، وحملنا العام على مجاز مستعمل مفيد، قد اقتضت الدلالة حمله عليه، إذ لم يمكن على مقتضى الأصل الذي ذكرناه غير ذلك، وقد ثبت في الأصول أن المجاز إذا وجب استعماله كان حكمه حكم الحقيقة في كونه دليلا.

والجواب عن الثاني: أن الخبرين إذا وردا على الوجه الذي ذكروه، فإنما يثبت التعارض فيهما من حيث لا يمكن أن يحملا على أن المراد بأحدهما هو المراد بالآخر، فاستعمال أحدهما يقتضي إسقاط الآخر لا محالة، وليس هكذا العام والخاص، لأن حمل العام على مطابقة الخاص من الوجه الذي بيناه يمكن.

والجواب عن الثالث: أن العلتين لا يمكن البناء فيهما، من حيث كانت دلالتهما على الحكم من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، يبين صحة الفرق بينهما أن العام والخاص إذا وردا معا وجب البناء بالاتفاق، والعلتان المتنافيتان وإن اقترنتا بأن يظهر طريقهما للمجتهد في حال واحدة لم يصح فيهما إلا التعارض، ولم يمكن حمل إحداهما على مطابقة الأخرى، فقد بان أن حمل الخبرين على العلتين لا يصح.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكروه لا يقدح فيما ذهبنا إليه، ولا يتناول موضع الخلاف، لأنّا لا ننكر ما ذكروه من الاعتراض بالعام على الخاص إذا دل عليه دليل مبتدأ، وليس هذا موضع الخلاف، وإنما الخلاف فيهما إذا تجردا عن التاريخ وعن القرائن التي تدل على وجوب استعمال أحدهما دون الآخر، وهذا بيّن.

وقد استدل بعض أصحاب الشافعي على وجوب البناء في قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر»، وقوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[1]، بأن قال: خبر الأوساق معارض للخبر الآخر، فيما نقص عن خمسة أوسق، وذلك الخبر يعارضه فيما دون الخمسة، ولا يعارضه فيما بلغ خمسة أوسق، فيجب اطراح ما تعارض فيه الخبران وإثبات الحكم في خمسة أوسق، وهذا الذي ذكروه بعيد، لأنه ينصر الفرع بما يقتضي بطلان الأصل، ومن حق الأصل أن

---

(١) (الوَسْقُ): ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم - و الصَّاع خمسة أرطال و ثلث. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ج ٢ / ص ٦٦٠.

يثبت ثم يبتني الفرع عليه، والأصل المختلف فيه هو أن الخاص والعام إذا وردا على هذا الوجه هل يقتضيان التعارض بظاهرهما أم لا يقتضيانه من حيث يجب فيهما البناء، فعندنا وعندهم أن التعارض منتف عنهما لوجوب البناء وإمكانه، وهذا المستدل قد سلَّم التعارض وتوسل مع تسليمه إلى إثبات الفرع، من حيث ظن أن فساد الأصل لا يضر في هذا الباب وهذا بعيد، لأن التعارض متى ثبت فلا بد من إسقاط أحدهما، وعند من خالف في هذه المسألة أن قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر» معارض للخبر الآخر من كل وجه، من حيث يوجب الصدقة في القليل والكثير بظاهره.

وقد استدل بعضهم على ذلك بأن ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام مع ورود الخاص مشكوك فيه، فالأخذ بالمتيقن أولى، وهذا أيضا بعيد، لأن العام إذا كان ما تناوله متيقنا لو ورد منفردا كالخاص، فإذا وردا معا لِمَ صار الشك في جنبته دون جنبة الخاص، فقد تبين إذاً أن الطريقة الصحيحة في المسألة هي التي سلكناها وبَيَّنَّا الكلام فيها. والله أعلم.

❊

مسألة: اختلف أهل العلم في العمومين إذا عارض كل واحد منهما الآخر من وجه ولم يعارضه من وجه، بأن يمكن حمل كل واحد منهما على أنه عام من وجه، وخاص من وجه [(١)].

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [(٢)]، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [(٣)]؛لأن ظاهر قوله تعالى: يفيد تحريم الجمع بين كل أختين حرتين كانا أو مملوكتين، وظاهر قوله: ﴿إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ يفيد إباحة المملوكات أخوات كن أو أجنبيات، فقد تعارضا من هذا الوجه، ويمكن حمل كل واحد منهما على وجه لا يقتضي التعارض، وهو أن يحمل قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ على ما عدا المملوكتين، أو يحمل قوله: ﴿إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ على سوى الأختين.

---

(١) قال الزركشي: النوع الرابع أن يكون كل منهما عاما من وجه خاصا من وجه فيمكن أن يخص كل واحد منهما عموم الآخر كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين مع قوله أو ما ملكت أيمانكم فإن الأولى خاصة في الأختين عامة في الجمع في ملك اليمين والثانية عامة في الأختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها مع نهيه عن الصلاة في الوقت المكروه فإن الأول خاص في وقت القضاء عام في الأوقات والثاني عام في الصلاة خاص في الأوقات ففيه الأقسام الثلاثة أيضا.

انظر هذه الأقوال مع أدلتها ومناقشتها في البحر المحيط ج ٧ / ص ٤٤٨."العدة ٣/ ١٠٤٧، جمع الجوامع والمحلي عليه ٢/ ٣١٠، ٣٦١ وما بعدها، نهاية السول ٣/ ١٩١، المحصول ٢/ ٥٠٦، ٥٤٢، المستصفى ٢/ ٣٩٥، مناهج العقول ٣/ ١٩٠، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢١، التلويحعلى التوضيح ٢/ ٤٠، ٤٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩، كشف الأسرار ٤/ ٧٦، الكفاية ص ٦٠٨، تيسير التحرير ٣/ ١٣٦، ١٣٧، التمهيد ص ١٥٥، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٩٧، إرشاد الفحول ص ٢٧٣، الوسيط ص ٦١٥".

(٢) سورة النساء: ٢٣.

(٣) سورة النساء: ٢٤.

فذهب عامة العلماء إلى أن الواجب فيما يجري هذا المجرى الرجوع إلى طلب القرينة التي تدل على وجوب التمسك بما يفيده ظاهر إحداهما وحمل الأخرى على موافقته، وقد روي هذا القول عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهو أنه قال في الجمع بين الأختين المملوكتين: «حرمتهما آية وأحلتهما أخرى» [(١)]، وكان ترجيح التحريم أولى [(٢)]، وذهب بعضهم إلى أن الواجب في ما يجري هذا المجرى اطراح ما

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه ج٣/ ص٢٨٣/ ح١٣٨. وعبد الرزاق في مصنفه ج٣/ ص٤٨١/ ح١٦٢٤٥. وابن أبي شيبة في مصنفه ج٧/ ص١٩٢/ ح١٢٧٣٧ عن عثمان.
قال الشافعي: وعن علي روايتان إحداهما: بالمنع والأخرى قال فيها لا آمر ولا أنهى ولا أحلل ولا أحرم ولا أفعله أنا ولا أهل بيتي. مسند الشافعي ترتيب السندي ص ١١٣٢. الرواية عن علي غير صحيحة، فقد روي عن علي التشديد في التحريم فعن قبيصة بن ذؤيب: أن عثمان بن عفان سئل عن الأختين مما ملكت اليمين فقال لا آمرك ولا أنهاك أحلتهما آية وحرمتهما آية فخرج السائل فلقي رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وآله وسلم قال معمر: أحسبه قال علي، فقال ما سألت عنه عثمان؟ فأخبره بما سأله وبما أفتاه. فقال له: لكني أنهاك ولو كان لي عليك سبيل ثم فعلت لجعلتك نكالا. السنن الكبرى للبيهقي ج ٧ / ص ١٦٤، معرفة السنن والآثار للبيهقي ج ١١ / ص ٣٣٧، موطأ مالك ج ٣ / ص ٧٧٣، سنن الدارقطني ج ٣ / ص ٢٨١، مصنف عبد الرزاق ج ٧ / ص ١٨٩.
قوله: أحلتهما آية. يريد قوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ (سورة النساء: الآية ٢٤) حيث عم ولم يخص أختين ولا غيرهما. وقيل قوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون... إلا على أزواجهم أو ملكت أيمانهم﴾ (سورة المؤمنون: الآية ٥ - ٦). وقيل قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣] (وأحل لكم ما وراء ذلكم) [النساء:٢٤]

(٢) عن علي عليه السلام أنه قال في الأختين المملوكتين: أحلتهما آية وحرمتهما آية فلا آمر ولا أنهى ولا أحل ولا أحرم ولا أفعله أنا ولا أهل بيتي. سنن البيهقي الكبرى ج ٧ / ص ١٦٤. ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ﴾ في موضع الرفع عطف على المحرمات، أي وحرّم عليكم الجمع بين الأختين. والمراد حرمة النكاح، لأنّ التحريم في الآية تحريم النكاح وأما الجمع بينهما في ملك اليمين، فعن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا: أحلتهما آية وحرّمتها آية يعنيان هذه الآية وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أيمانكم﴾ [النساء: ٣] فرجح عليٌّ التحريم، وعثمانُ التحليل. الكشاف ج ١ / ص ٣٩٦. وأخرج ابن أبي

وقع التعارض فيه، والقطع على أن ذلك الحكم ليس بمراد بواحد منهما، وأن سبيله أن يُطلب من موضع آخر.

وحكي عن بعضهم القول بالوقف في ذلك، وروي هذا عن أمير المؤمنين عثمان [1] رضي الله عنه في الجمع بين الأختين، وهو أنه قال: «أحلتهما آية وحرمتهما آية أخرى»، وكان يقف في ذلك. وروي أيضا عنه أنه كان يرجح التحليل. ولعل

شيبة وابن المنذر والبيهقي عن علي: أنه سئل عن رجل له أمتان أختان وطئ إحداهما وأراد أن يطأ الأخرى فقال: لا حتى يخرجها من ملكه وقيل: فإن زوجها عبده؟ قال: لا حتى يخرجها من ملكه. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ج ١ / ص ٦٨٢).

(١) عثمان بن عفان (٤٧ قهـ - ٣٥هـ = ٥٧٧ - ٦٥٦ م) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية، من قريش: أمير المؤمنين، ذوالنورين، ثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين. ولد بمكة، وأسلم بعد البعثة بقليل. وكان غنيا شريفا في الجاهلية. ومن أعظم أعماله في الإسلام تجهيزه نصف جيش العسرة بماله، فبذل ثلاث مئة بعير بأقتابها وأحلاسها وتبرع بألف دينار. وصارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة (٢٣)هـ، فافتتحت في أيامه أرمينية والقوقاز وخراسان وكرمان وسجستان وإفريقية وقبس. وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١٤٦) حديثا. نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بني أمية بالولايات والأعمال، فجاءته الوفود من الكوفة والبصرة ومصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحصروه في داره يراودونه على أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوما، وتسور عليه بعضهم الجدار فقتلوه صبيحة عيد الأضحى في بيته، بالمدينة. الحلل السندسية في الاخبار التونسية ٢٦٨ ورحلة التجاني ٣٧٥ - ٣٨٠. ومما كتب في سيرته: " عثمان بن عفان - ط " للدكتور طه حسين، و" إنصاف عثمان - ط " لمحمد أحمد جاد المولى. انظر ترجمته في: الطبري تاريخ الأمم والملوك ج ٢ / ص ٥٨٩، ابن الأثير ج ٢ / ص ٤٧٥، الأخبار الطوال ص ١٣٩، الاستيعاب ١٧٧٨، أسد الغابة ج ٣ / ص ٥٨٤، الإنباء في تاريخ الخلفاء ص ٤٨، الإصابة ترجمة ج ٤ / ص ٤٥٦، البدء والتاريخ ج ٦ / ص ١٩٢، تاريخ الإسلام ج ٣ / ص ١٧٧، تاريخ الخلفاء لابن زيد ص ٢٤، تاريخ خليفة بن خياط ص ١٣١، تاريخ مختصر الدول ص ١٠٣، تاريخ اليعقوبي ص ١٦٢، تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١١٨، تذكرة الحفاظ ج ١ / ص ٨، تقريب التهذيب ج ٢ / ص ١٢، التنبيه والإشراف ص ٢٩١.

شبهة القائلين بالاطراح وبالتوقف واحدة، وهي أنهما إذا تعارضا في حكم واحد فاقتضى كل واحد منهما بظاهره نفي ما اقتضى الآخر إثباته، فلا سبيل إلى استعمال أحدهما، وليس يبقى بعد ذلك إلا الاطراح أو التوقف.

والذي يدل على أن الواجب فيهما الرجوع إلى ما تقتضيه القرينة متى لم يمكن حملهما على التخيير، أن القرينة هي دلالة، واتباع الدلالة واجب.

ويدل عليه أيضا ما قد بيناه فيما تقدم من وجوب استعمال كلام الحكيم، وحمله على الفائدة ما أمكن، والقرينة تكشف عن المراد بالكلام، وتقتضي استعماله على وجه الفائدة، فيجب أن يكون اتباعها وحمل الكلام على موجبها أولى من إلغائه واطراحه.

فإن قيل: فما قولكم إذا لم توجد القرينة فيما يجري هذا المجرى؟

فالجواب: أنها إن لم توجد ولم يمكن التخيير وجب الاطراح والقطع على أن الحكم الذي يقع التعارض فيه ليس بمراد بواحد منهما، لأن ذلك لو كان مرادا لكان بيانه حاصلا، فكان يوجد عند الطلب.

فإن قيل: فأنتم أيضا قد اطرحتم الظاهرين؟!

فالجواب: أنّا اطرحناهما عند تعذر الاستعمال، والذي أنكرناه ترك استعمال الظاهر مع الامكان.

والجواب عن الشبهة التي ذكرناها أن حمل كلام الحكيم على الإلغاء والتجرد عن الفائدة التي يمكن حمله عليها بالاطراح أو التوقف لا يصح مع إمكان الاستعمال، فالرجوع إلى القرينة أولى مما ذهبوا إليه، لأنّا إذا رجعنا إليها استعملنا أحد العمومين على ظاهره، وهم قد عدلوا بهما جميعا عن الظاهر.

وقد اختلف الفقهاء في القرينة المعتبرة في هذا الباب، فمنهم من يقول: إذا كان ما يفيده ظاهر أحدهما أخصّ بموضع الخلاف من الآخر، فهو بأن يجعل أصلا ويحمل الآخر على موافقته أولى.

قالوا: وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ يجري هذا المجرى، لأنه يتناول موضع الخلاف، فحمله على ظاهره أولى، وهذه الطريقة على هذا الوجه لا تصح، لأن ما يدعيه مَن يتعلق بها من كون هذه الآية مختصة بموضع الخلاف يمكن مخالفه أن يدعي مثلها في الآية الأخرى، فيقول في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾: إنه يختص أيضا بموضع الخلاف، لأنه يدل على إباحة الاستمتاع بالأختين المملوكتين على سبيل الجمع، كما تقتضي الآية الأخرى تحريم ذلك، فكل واحد منهما موضع الخلاف، وإنما يمكن أن تعتبر هذه الطريقة فيما يجري هذا المجرى إذا كان أحد الظاهرين أخص بموضع الخلاف في دلالته عليه لغة أو عرفا من الآخر، وهو أن يكون لفظه حقيقة فيما يفيده من أحد هذين الوجهين، ولفظ الآخر مجازا، أو ما يجري مجرى ذلك، أو يمكن أن يبين أن إفادة موضع الخلاف يختص بها أحدهما دون الآخر، ويمكن أن تبين أن آية التحريم قد أفاد[ت] من موضع الخلاف ما لم تفده آية التحليل، فصارت أخص بموضع الخلاف منها من وجه آخر غير ما قالوه، وهو أن تحريم الأختين المختلف فيه الجمع، والآية قد دلت عليه بقوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾، وآية الإباحة لم تدل على وجه الإباحة المختلف فيه، لأنها لم تتضمن إباحة الجمع، كما تضمنت الآية الأخرى تحريم الجمع، والإباحة على الإطلاق ليس من موضع الخلاف.

ومنهم من يقول: إن أحدهما إذا ورد على سبب وكان الآخر مطلقا، فحمل على سببه وحمل الآخر على مطابقته أولى. قالوا: وهذا مثل: «نهيه صلى الله عليه [وآله] وسلم عن الصلاة في الأوقات الثلاثة» [1]، وقوله: «من نام عن صلاة أو نسيها

(١) أخرجه الطبراني بلفظ: (عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصلاة في ثلاث ساعات عند طلوع الشمس حتى تطلع ونصف النهار وعند غروب الشمس. المعجم الأوسط ج ٥/ ص ٥٣/ ح ٤٦٥٠.

فليصلها إذا ذكرها»[1]، لأن الأول وارد على سبب وهو بيان الأوقات، والثاني وارد في الأمر بالقضاء على الإطلاق، فيجب أن يحمل الأول على ما ورد فيه، ولا يجعل الثاني معارضا له، بل يحمل على ما يقتضيه إطلاقه من إفادة وجوب القضاء دون حال الأوقات. وهذا الأصل فإنه صحيح إذا كان أحدهما واردا على سبب، والآخر لا يمكن اعتبار السبب فيه، فلا بد من حمله على الإطلاق، ولأنهما إذا كانا كذلك فقد اختص الوارد منهما على سبب بأمر متى حمل عليه زال حكم التعارض، ولم يختص به الآخر، فصار هو بأن يتمسك بظاهره فيما ورد فيه ويحمل المطلق على مطابقته أولى.

وأيضا فإن الوارد على سبب يتضمن أنه غير معارض للخبر الآخر، لأنه لا

وعن أبي قتادة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (نهى عن الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة لأن جهنم تسعر كل يوم إلا يوم الجمعة).أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج ٣/ ص ١٩٣/ ح ٥٤٧٩.والطبراني في مسند الشاميين ج٢/ ص٢٣٩/ ح١٢٥٩.والحارث / الهيثمي في مسنده (الزوائد) ج١/ ص٣٠٨/ ح٢٠٣.والبيهقي في سننه الكبرى ج٢/ ص٤٦٤/ ح٤٢٢٤.وابن الجعد في مسنده ج١/ ص٢٨٧/ ح١٩٣٨.

وعن ابن عباس قال شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب.أخرجه البخاري في صحيحه ج ١/ ص ٢١١/ ح ٥٥٦.ومسلم في صحيحه ج١/ ص٥٦٦/ ح٨٢٥.والنسائي في سننه ج١/ ص٢٥٨/ ح٥١٨.وابن ماجه في سننه ج١/ ص٣٩٥/ ح١٢٤٨.وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٤/ ح١٢٧٤.

وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٨/ ح١١٠.ومالك في الموطأ ج١/ ص٢٢١/ ح٥١٥.

(١) عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا رقد أحدكم عن الصلاة أوغفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول أقم الصلاة لذكري.أخرجه البخاري في صحيحه ج١/ ص٢١٥/ ح٥٧٢.ومسلم في صحيحه ج ١/ ص ٤٧٧/ ح ٦٨٤.والنسائي في سننه ج١/ ص٢٩٣/ ح٦١٣.وابن ماجه في سننه ج١/ ص٢٢٧/ ح٦٩٦.وأبوداود في سننه ج١/ ص١٢١/ ح٤٤٢.وأحمد بن حنبل في مسنده ج٣/ ص١٠٠/ ح١١٩٩١.

يمنع من حكمه المطلق، وإنما يفيد تأثير السبب فيه. إلا أن الأمثلة المذكورة في ذلك يجب أن ينظر فيها، ففيها ما يصح وفيها ما لا يصح، لأن كلا منهم يذكر من المثال في هذا الباب ما يوافق مذهبه، والمثال الذي حكيناه الآن لا يصح، لأن للمخالف في ذلك أن يدعي في الخبر الآخر من وروده على السبب مثل ما ادّعاه، فيقول في قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليقضها إذا ذكرها» [(١)] متضمن أيضا لبيان وقت القضاء، فقد روي أيضا فيه: «فذلك وقتها»، وكونه واردا في باب الأمر بالقضاء لا يمنع من كونه واردا في بيان وقته أيضا، فقد اشتركا في أن كل واحد منهما وارد على سبب.

واستقصاء الكلام في هذا الباب يفضي إلى الكلام في الفروع، فلهذا لم نشبعه، ولعل الأولى في المثال أن يقال: إنه «كنهيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن صيام يومي الفطر والنحر» [(٢)]، وعن «صيام أيام التشريق» [(٣)]، والأمر الوارد بالصوم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر. أخرجه النسائي في السنن الكبرى ج ٢ / ص ١٤٩. والبزار في مسنده ج ١ / ص ١٣٤. وابن ماجه في سننه ج ١ / ص ٥٤٩. وأبو يعلى في مسنده ج ٢ / ص ٣٧٢. وأحمد بن حنبل في مسنده ج ٣ / ص ٨٥. وابن أبي شيبة في مصنفه ج ٢ / ص ٣٤٦.

(٣) عن أنس بن مالك قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم أيام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر. أخرجه الحارث / الهيثمي في مسنده (الزوائد) ج ١/ ص ٤٣٤/ ح ٣٤٩. والطبراني في معجمه الكبير ج١٠/ ص١٠١/ ح٨٧. والحارث / الهيثمي في مسنده (الزوائد) ج١/ ص٤٣٤/ ح٣٤٨. وأبو يعلى في مسنده ج٧/ ص١٤٤/ ح٤١١١.

وعن نبيشة الهذلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (أيام التشريق أيام أكل وشرب). أخرجه مسلم في صحيحه ج ٢/ ص ٨٠٠/ ح ١١٤١. والنسائي في سننه ج٥/ ص٢٥٢/ ح٣٠٠٤. والترمذي في سننه ج٣/ ص١٤٤/ ح٧٧٣. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٥٤٨/ ح١٧١٩. وأبوداود في سننه ج٢/ ص٣٢٠/ ح٢٤١٩. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٧٦/ ح٥٦٧. ومالك في الموطأ ج١/ ص٣٧٦/ ح٨٣٨.

مطلقا كقضاء شهر رمضان، وصوم التمتع إذا لم يجد الهدي، وصيام الكفارات؛ لأن الأمر بذلك إنما يفيد وجوب الصيام على سبيل الإطلاق، فهذا المثال أقرب من الأول.

فأما القرينة التي تدل على استعمال آية التحريم في مسألة الجمع بين الأختين فإنها يمكن أن تذكر من وجوه كثيرة:

منها: أن آية التحريم قد علمنا أنها واردة على سبيل الاستثناء مما يجوز استباحتهن من الفروج، والتحريم قد يكون تحريم عين، وقد يكون تحريم جمع، وكل من قال في الأختين بالتحريم فإنما قاله على وجه الجمع، فيجب أن يكون سبيل ذلك سبيل سائر المحرمات المستثناة في وجوب الأخذ بما يقتضيه ظاهره، وحمل آية الجمع على الاستثناء من التحليل، وذلك لا يصح إلا بأن يجعل المستثنى منه آية التحليل، وهي قوله: ﴿**إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾ [1].

ومنها: أن الحظر يفيد حكما شرعيا يجب به الانتقال عما كنا عليه قبل الشرع، فيجب أن يكون استعمال الآية المفيدة له أولى من استعمال الأخرى التي تفيد الإباحة.

ومنها: أنه قد ثبت أن الحظر والإباحة إذا تعلقا بأحكام الفروج، فَجَنْبَةُ الحظر أولى من جنبة الإباحة.

فإن قيل: أليس من قولكم أن العامين إذا كان طريقهما العلم لم يجز ورودهما متعارضين من جهة الحكيم، مع فُقْدِ التاريخ إذا لم يمكن فيهما تخيير، فكيف جوزتم التعارض في هاتين الآيتين؟!

فالجواب: أن التعارض لم يحصل فيهما على الإطلاق في بعض ما يصح دخوله

---

(١) سورة المؤمنون: ٦.

تحت كل واحد منهما، ولا يمتنع ورود ما يجري هذا المجرى.

فإن قيل: ولم قلتم: إنه غير ممتنع؟

فالجواب: أنه لا يؤدي إلى تناقض الأدلة.

فإن قيل: ما الفرق بين هذا وبين تعارضهما على الإطلاق؟

فالجواب: أن الفرق بينهما إذا تعارضا على الإطلاق ولم يكن فيهما تخيير لم يمكن استعمالهما لتناقضهما، وليس هكذا ما جوزناه، لأن التعارض إذا حصل في بعض ما يصح دخوله تحتهما، أمكن استعمالهما على الوجوه التي قدمنا ذكرها.

فإن قيل: لِمَ لا يقال: إنهما يتناقضان [1] في ذلك الأمر المخصوص وهو ما يصح دخوله تحتهما؟

فالجواب: لأنّا قد بينا صحة استعمالهما، ولا مساغ للتناقض مع صحة الاستعمال.

واعلم أن الأصل الذي يجب ضبطه ليُتَصَوَّر هذا الباب هو أن معنى قولنا: إن العامين قد تعارضا على الإطلاق أن استعمالهما غير ممكن، وإنما يكونان كذلك إذا أفاد أحدهما إثبات كل ما أفاد الآخر بعينه، أو أفاد أحدهما ضد الحكم الذي أفاده الآخر، وما يخرج عن هذه [2] الطريقة من العامين، فإنهما غير متعارضين على الحقيقة، وما يجري هذا المجرى من الخطاب ينقسم قسمين:

أحدهما: طريقه العلم.

والآخر: طريقه غالب الظن.

فالعمومان إذا كان طريقهما العلم لم يجز أن يردا متعارضين من جهة الحكيم، إلا

---

(١) في (أ): إنها تتناقض.

(٢) في (أ): عهدة. مصحفة.

مع بيان التاريخ، أو كون المكلف مخيرا فيهما، لأنه يؤدي إلى تناقض الأدلة وإلى تلبيسها.

فإن قيل: فكيف جوّزتم ورودهما مع بيان التاريخ أو حصول التخيير فيهما؟

فالجواب: لأنهما إذا اقترن بهما التاريخ لم يكونا متعارضين، من حيث يعلم أن التعبد متعلق بالثاني دون الأول، وأن التعبد بالأول منسوخ، وكذلك متى كان المكلف مخيرا فيهما كان التعارض زائلا.

وإذا كان طريقهما غالب الظن لم يمتنع ورودهما مع فُقد التاريخ وانتفاء التخيير.

فإن قيل: وما الفرق بين الأمرين؟

فالجواب: أن الفرق بينهما أنهما إذا كان طريقهما العلم فالتكليف متعلق بنفس الخطاب، فمتى تعارضا لم يصح التكليف لتعذر الامتثال، وإذا كان طريقهما غالب الظن لم يكن التكليف متعلقا بمجرد الخطاب فقط، وإنما يتعلق به مع حصول غالب الظن الذي يقتضيه الاجتهاد، ولا يمتنع اختلاف الاجتهاد فيهما، فيكون تكليف بعض المجتهدين فيهما مخالفا لتكليف بعضهم، لأن كل واحد منهم إنما يُكَلَّفُ من حكميهما ما يؤدي اجتهاده إليه، فيكون التعارض منتفيا والامتثال ممكنا، وهذا بَيِّنٌ.

❊

مسألة: اختلف أهل العلم في العموم إذا خص منه شيء، هل يصح التعلق بظاهره أم لا [1]؟

فمنهم من ذهب إلى أن التعلق بظاهره لا يصح على أي وجه خص، من دليل متصل به أو منفصل عنه، وهو قول عيسى بن أبان ومن تابعه.

ومنهم من ذهب إلى أن التعلق به صحيح على أي وجه خص، وهو قول الشافعي وأصحابه، وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه.

ومنهم من ذهب إلى أنه إذا خص بدليل متصل به كالاستثناء وما يجري مجراه صح التعلق بظاهره، وإن خص بدليل منفصل عنه لم يصح التعلق به. وهو قول أبي الحسن الكرخي، وحكى ذلك عن محمد بن شجاع.

والذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله في هذا الباب هو أن العموم المخصوص يراعى، فإن كان ورود التخصيص عليه لم يمنع من استفادة الحكم الذي أريد به بعد التخصيص من ظاهره وأمكن الوصول إلى ذلك من طريق الاسم فالتعلق به صحيح، وإن كان وروده عليه أخرجه من أن يمكن معرفة الحكم من طريق الاسم وظاهر اللفظ، واحتيج في معرفة ذلك إلى أمر سواه فهو مجمل لا يصح التعلق به، وهو الصحيح عندنا.

---

(١) قال ابن قدامة المقدسي: العام بعد التخصيص حقيقة فصل: واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص وهو قول أصحاب الشافعي وقال يصير مجازا على كل حال لأنه وضع للعموم فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازا وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى إذن ولا خلاف في إنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال لا تكلم الناس وأراد زيدا وحده كان مجازا وإن كان هو داخلا فيه.

وقال آخرون إن خصص بدليل منفصل صار مجازا لما ذكرناه وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز بل يصير الكلام بالزيادة كلاما آخر موضوعا لشيء آخر. روضة الناظر ج ١ / ص ٢٣٩.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أن دخول التخصيص في العموم يجري مجرى أن ينص الله على أن المراد بعض ما يشتمل عليه دون بعض، ولو نص الله تعالى على ذلك لكنا نحتاج في معرفة مراده به إلى بيان سوى اللفظ، فكذلك القول في العام إذا خصه.

ومنها: أن ورود التخصيص على اللفظ العام يجعله مجازا، والمجاز لا يصح استعماله على ظاهره، بل يجب طلب دليل يتوصل به إلى معرفة المراد، فيحمل اللفظ عليه، وبهذا ينفصل من الحقيقة (1).

ومنها: أنه لا إشكال في أن قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (2) يحتاج إلى بيان، وإنما كان كذلك لعلمنا بكونه مخصوصا.

واحتج القائلون بالمذهب الثاني بأن سبيل الأدلة أن يجمع بينها على وجه يزول عنها التناقض، فإذا ورد على العموم دليل الخصوص، فسبيله أن يجعل كالمقارن له، فإذا كان لو قارنه يصح التعلق به فيما سواه فكذلك إذا انفصل عنه. وربما قالوا: إن

---

(1) قال أبو الحسين البصري: اختلف الناس في العموم المخصوص هل يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص أم لا فلم يجز عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك على كل حال وأجاز ذلك آخرون على كل حال وأجاز ذلك قوم في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الشيخ أبو الحسن إن خص العموم بشرط أو استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وإن خص بدليل منفصل لم يصح ذلك وقال الشيخ أبو عبد الله إن كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبيء عنه الظاهر لم يجز التعلق به عنه وإن لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام فانه يصح التعلق به ومثل القسم الأول بقول الله سبحانه والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز مقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا ينبيء اللفظ عنه فلم يجز التعلق به ومثل للقسم الثاني بقول الله سبحانه فاقتلوا المشركين لأن قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط فلم يمتنع التعلق به من قتل من لم يعط الجزية. المعتمد ج ١ / ص ٢٦٥.

(2) سورة النمل: ٢٣.

ورود التخصيص عليه لا يجعله مجازا، لأن اللفظ المخصوص مع دليل التخصيص يصير كالعبارة عن القدر الباقي بعد التخصيص. وقد ذكرنا هذا الوجه مع وجوه أُخر تذكرونها في مسألة تقدمت وبينا الجواب عنها.

واحتج من ذهب إلى المذهب الثالث بأن دليل التخصيص إذا كان متصلا بالكلام كالاستثناء، كان اللفظ مع انضمامه إليه حقيقة في تناوله للباقي ولا يصير مجازا، وهذا كقولنا: عشرة إلا واحد، فإنه عبارة عن التسعة حقيقة، فكان هذا القدر من العدد يعبر عنه بالعبارتين جميعا، فيقال: تسعة، ويقال: عشرة إلا واحد، وإذا كان اللفظ حقيقة فيما بقي صح التعلق بظاهره، وليس هكذا إذا كان دليل التخصيص منفصلا عنه، لأنه يخرج اللفظ من كونه حقيقة ويجعله مجازا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن حصول التخصيص في العموم إذا لم يخرجه من بقاء حكم الاسم وإمكان [1] معرفة المراد به منه بأن يكون دليل التخصيص مميزا، فالظاهر سليم فيما عداه، فيجب أن يصح التعلق به في الباقي، كما كان يصح التعلق به في الكل لو لم يرد التخصيص، وما يوجب صحة التعلق به في الكل إذا لم يرد التخصيص يوجب صحة التعلق به فيما عدا التخصيص، وليس هكذا إذا لم يتميز دليل التخصيص، لأنه يُحوِج إلى استقراء الأدلة فيما أريد به، وفيما لم يرد، فيكون مجملا.

ومثال الأول: أن الله تعالى إذا قال: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ [2] وخص صنفا منهم بدليل يميزهم عن سائر المشركين، كان الاسم المفيد للحكم ثابتا في الباقين، فالتوصل إلى معرفة المراد من ظاهر اللفظ ممكن.

---

(١) في (أ): أومكان.

(٢) سورة التوبة: ٥.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [1] فإنا لما علمنا كونه مخصوصا ولم يكن دليل التخصيص مميزا، بل احتجنا إلى طلب الدليل في معرفة ما أوتيت، كما احتجنا إلى طلب الدليل فيما لم تؤت، كانت الآية مجملة لا يصح التعلق بظاهرها.

فإن قيل: إذا كان عندكم أن العموم بورود الخصوص عليه يصير مجازا، فكيف يصح استعمال ظاهره، وإنما ينفصل عن الحقيقة بهذا الوجه؟!

فالجواب: أنّا لا نقول: إن كل مجاز هذا حكمه، بل إذا كان وجه كونه مجازا ورود التخصيص عليه بطريقة الاستثناء وما يجري مجراه فالتعلق بظاهره صحيح.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن المجاز ما لا ينتظم لفظه معناه إلا باعتبار أمر آخر؟

فالجواب: أنّا لم ننقض هذا الحد إذا وصفناه بأنه مجاز إذا ورد التخصيص عليه، لأن لفظه لم ينتظم معناه مع التخصيص المزيل للاستغراق، وهذا بَيِّن لا إشكال فيه، وإنما يُحتاج إلى النظر في أعيان العمومات المخصوصة، وتمييز ما هو من القبيل الأول عما هو من القبيل الثاني، فقوله تعالى: ﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾ مما يصح التعلق بظاهره، والكلام فيه بَيِّن على ما رتبناه.

وإن كان كلام شيخنا أبي عبد الله يجري في ذلك بين توقف فيه وقطع عليه، فأما قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [2] فإنه منع من صحة التعلق بظاهره، وقطع على كونه مجملا.

واحتج فيه بأن تناول الحكم الذي هو القطع من طريق الاسم غير ممكن على وجه من الوجوه، لأن للقطع شروطا لا سبيل إلى معرفتها من جهة الاسم

---

(١) سورة النمل: ٢٣.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

وَأَحَدٌ (١) لم يتعلق في وجوب القطع بالاسم القطع بالاسم ولم يرجع إليه؛ بل اعتبر الكل فيه شروطا لا يُنبي عنها الاسم، وما قال أحد ممن تقدم بوجوب القطع فيما تناوله اسم السرقة، فلما لم يمكن التوصل إلى معرفة الحكم من طريق الاسم بتة واحتيج في ذلك إلى غيره، جرت هذه الآية - في كونها مجملا محتاجة إلى البيان - مجرى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ في احتياجه إلى البيان، من حيث لم يُتمكن من معرفة المراد به من ظاهره. وفَصَلَ بين ذلك وبين قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر» (٢)، وذكر أن التعلق بظاهره صحيح؛ لأن الشرط المخصوص هاهنا لم يتناول الخارج من الأرض الذي تعلق الحكم به، وإنما تناول صفة الأرض التي يخرج منها، فالحكم مستفاد من اللفظ. وليس هكذا آية السرقة؛ لأن الشرط المخصص فيها متناول لنفس القطع المأمور به وداخل عليه، واللفظ غير مفيد له. وذكر في قوله صلى الله عليه [آله] وسلم: «الجار أحق بصقبه» (٣)، أن التعلق بظاهره صحيح أيضا؛ لأنه وإن كان مخصوصا فالحكم يمكن استفادته من ظاهره.

---

(١) أحدٌ: فاعل يتعلق.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) عن إبراهيم بن ميسرة سمعت عمرو بن الشريد قال: جاء المسور بن مخرمة فوضع يده على منكبي فانطلقت معه إلى سعد فقال أبو رافع للمسور ألا تأمر هذا أن يشتري مني بيتي الذي في داري؟ فقال لا أزيده على أربعمائة إما مقطعة وإما منجمة قال أعطيت خمسمائة نقدا فمنعته ولولا أني سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول (الجار أحق بصقبه). ما بعتكه أو قال ما أعطيتكه. أخرجه البخاري في صحيحه ج ٦/ ص ٢٥٥٩/ ح ٦٥٧٦. والنسائي في سننه ج٧/ ص٣٢٠/ ح٤٧٠٢. وابن حبان في صحيحه ج١١/ ص٥٨٤/ ح٥١٨٠. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص٨٣٤/ ح٢٤٩٥. وأبوداود في سننه ج٣/ ص٢٨٦/ ح٣٥١٦. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١١٤/ ح٩٢٣. والنسائي في سننه الكبرى ج٤/ ص٦٢/ ح٦٣٠١.

ومن شيوخنا من ذهب إلى أن السرقة غير مجملة، وأن التعلق بظاهرها صحيح، واحتج فيه بأن الافتقار في فعل المراد بها الذي هو القطع إلى شرائط لا ينبني عنها الظاهر لا يمنع من كون ظاهرها مفيدا له، إذا كنا متمكنين من امتثال الفعل الذي أمرنا به من طريق الظاهر، حتى لا نحتاج في معرفة المراد وامتثاله الذي هو القطع إلى بيان آخر سوى اللفظ، ولا نحتاج إلى طلب البيان في التحرر [1] عما لم يرد به، والكف عن إضافته إلى المراد. ألا ترى أنّا لو خُلِّينا وظاهر الآية لأمكننا بظاهرها قطع كل من أريد منا قطعه، وإنما كنا نخطئ في وجه آخر وهو أن نضم إلى ذلك قطع كل من لم يُرد منا قطعه، وما يجري هذا المجرى فلا يقال فيه: إن المراد منه لا يعرف بظاهره، والافتقار إلى شرائط في الفعل لم ينبي الظاهر عنها تجرى مجرى الافتقار إلى معرفة شرائط في الفاعل لا يصح التكليف إلا معها، فكما أن كون الظاهر غير مفيد لها لا يمنع من صحة التعلق به فلا يوجب كونه مجملا، فكذلك ما ذكرنا.

وما ذكر [2] شيخنا أبو عبد الله من أن أحدا لم يعلق القطع بالاسم، فإنه لا يمنع من كونه مفيدا له على الوجه الذي بيناه، وإنما لم يعلقوه به لطلب من لا يجب عليه القطع، وتمييزه عمن يجب عليه، لا لأن اللفظ لا يفيد قطع من يجب قطعه.

واعتبروا في الفرق بين ما يصح التعلق بظاهره وبين ما لا يصح ذلك فيه، بأن كل لفظ لو خُلِّينا وظاهره لأمكننا تنفيذ المراد به، وإن كنا نضم إليه ما لم يرد به فالتعلق بظاهره صحيح، والافتقار إلى البيان وطلب الشرائط التي بها يميز المراد عما ليس بمراد لا يمنع من أن يكون له ظاهر يصح التعلق به، وكل خطاب لو خُلِّينا

---

(١) كذا في (أ،ب). ولعلها: التحرز. وإنما تصحفت.

(٢) في (أ): قال وما ذكر.

وظاهره لم نتمكن من امتثال المراد به على وجه من الوجوه فهو مجمل لا يصح التعلق بظاهره، كقوله: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾. وهذه الطريقة غير بعيدة، والطريقة التي سلكها شيخنا أبو عبد الله في هذه المسألة قوية أيضا محتملة للنظر.

والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن العقد الذي عقد شيخنا أبو عبد الله واعتبره في أصل المسألة لا إشكال فيه، والاعتبار الثاني حكيناه أخيرا عن غيره غير مخالف له، وإنما يحتاج النظر في أعيان المسائل.

وهل الذي قاله غيره من أنّا لو خلينا وظاهر آية السرقة لأمكننا تنفيذ المراد به ممكن أم لا؟!

فإن صح أنه ممكن فإن طريقة شيخنا أبي عبد الله تقتضي أن التعلق بها يجب أن يصح، فكلامه مبني على أن هذا يتعذر لا على أنه لا يتعذر، وإن تعذر فالتعلق به لا يصح، فقد بَيَّن أن موضع الإشكال في أعيان المسائل دون الأصل المعتبر في هذا الباب. على أن شيخنا رحمه الله إنما منع من التعلق (بظاهر آية السرقة خصوصاً، من حيث ذكر أن الصحابة قد أجمعت على المنع من التعلق) [١] بظاهرها [٢]، واستدل على إجماعهم على [٣] ذلك بأنه لو كان فيهم من يرجع إلى ظاهر الآية لعلق [٤] القطع بمجرد السرقة، وإذا كان إنما يمنع من ذلك من هذا الوجه لم يقدح في ذلك ما حكيناه [٥] عن غيره.

---

(١) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٢) كذا في المخطوط، ولعل بها سقطا.

(٣) في (ب): في.

(٤) في (أ): علق.

(٥) في (ب): ما ادعيناه.

وقوله: إنهم إنما لم يرجعوا إلى ظاهرها لقلة [١] من لا يجوز قطعه لا يقدح فيما اعتمده من أنهم أجمعوا على أن [٢] الظاهر ولا يُرجع [٣] إليه.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول: أن ورود التخصيص على العام إذا كان صورته ما ذكرناه من كون دليل التخصيص مميزا، فالعلم بالمراد من طريق اللفظ ممكن، ولم يجر ذلك مجرى ما شبهوه به من نص الله تعالى على أن المراد باللفظ بعض ما يتناوله دون بعض، من دون أن يكون المخصوص منه الذي لم يرده متميزا عما أراده، فيتعذر العلم به من طريق الاسم.

والجواب عن الثاني: أن كون اللفظ مجازا لا يمنع من التعلق بظاهره عندنا، بل ينقسم ذلك، فمتى كان وجه مجازه مخصوصا بالاستثناء وما يجري مجراه، وأمكن تناول الحكم فيما عدا [٤] التخصيص من طريق الاسم، فالتعلق بظاهره صحيح، وهذا الضرب من المجاز لا يفتقر عندنا في معرفة المراد به إلى غيره، على ما بيناه فيما تقدم.

والجواب عن الثالث: أن تلك الآية لما كانت مجملة، لما بيناه فيما تقدم من أن التخصيص الحاصل فيها غير متميز، فيحتاج في الفصل بين ما أوتيت وما لم تؤت إلى بيان سواها.

---

(١) في (أ): لطلب. مصحفة.

(٢) سقط من (أ): أن.

(٣) في (أ): لا يرجع. والصواب ما أثبت. عطف على: يقدح. يعني: أنه ليس في كلامه تعارض كما يوهمه قوله: إنهم أجمعوا على الظاهر، مع قوله: إنما لم يرجعوا إلى ظاهرها، يعني: آية السرقة، لأن مرجع الإجماع أصل المسألة وهو الرجوع إلى مطلق الظاهر، ومرجع الخلاف عين مسألة آية السرقة وظاهرها فقط، وهذا لا يعارض ذلك، وفي العبارة طول وقلق لا يخفى.

(٤) في (أ): مما عداه.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الثاني: أن الاعتبار في سلامة الظاهر وصحة التعلق به هو بإمكان تناول المراد من جهته، لا بأن يكون الدليل على المراد بيّنًا، إذ لو كان الاعتبار بهذا لما كان في خطاب الله تعالى مجمل بتة، ولا مجاز ولا متشابه، لأن شيئا منه لا يخلو من البيان ودليل المرا د، فإذا كان هذا هكذا صح أن الاعتبار في هذا الباب بما ذكرناه دون ما توهموه، وأن قيام دليل الخصوص لا يخرج العام من كونه مجملا، إذا كان لا يصح الوصول إلى معرفة المراد بظاهره.

والجواب عن الثاني قد ذكرناه فيما تقدم، وبيّنا أن قولهم: إن اللفظ العام إذا قدرنا انضمام دليل الخصوص إليه كان حقيقةً في كونه عبارة عما بقي بعد التخصيص فاسد من وجوه كثيرة في المسألة التي قدمناها، وهي أن العموم إذا خص كان مجازا.

والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب الثالث: أن الوجه الذي اعتبروه في صحة التعلق بظاهر العموم المخصوص بالاستثناء، وهو أن ذلك إنما صح لأن اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء يكون حقيقة في العبارة عما سوى المخصوص فإنه فاسد، لأن ذلك لا يخرج اللفظ المستثنى عن أن يكون معدولا به عما وضع له، وليس في ضم الاستثناء إليه أكثر من أنه قُرِن به ما يدل على أنه لم يُرد به ما وضع له في أصل اللغة، وهذا لو صرح به لما أخرجه من كونه مجازا. ألا ترى أنه لو قال: أعطه ألفا، ثم قال: أريد به تسع مائة وخمسين، لما خرج استعماله قوله ألفا، في هذا الموضع من أن يكون توسعا ومجازا، لأن ألفا في اللغة لم توضع لتسع مائة وخمسين، فكذلك إذا قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [1]، فقوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ لا يخرج قوله: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ﴾ من أن يكون مجازا في هذا الموضع.

فأما قولهم: إن قول القائل: تسعة، وعشرة إلا واحد، جميعا حقيقتان في العبارة

---

(١) سورة العنكبوت: ١٤.

عن هذا العدد فإنه فاسد، لأن قولهم: عشـرة، لم يوضع لهذا العدد، فإذا استعمله فيه فقد أخرجه عن موضع الحقيقة، وضم استثناء الواحد إليه لا يخرجه عـن أن يكـون مستعملا في غير موضعه، وهذا أيضا مما بيناه في المسألة التي تقدمت.

* * *

الخلاف في المجمل والمبين والبيان

مسألة: اختلف أهل العلم في الظواهر التي علق بها المدح والذم [1]، كقوله

---

(١) قال الجلال المحلي: الأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بأن سيق لأحدهما إذا لم يعارضه عام آخر لم يسق لذلك إذ ما سيق له لا ينافي تعميمه فإن عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لأنه لم يسق للتعميم وثالثها يعم مطلقا كغيره وينظر عند المعارضة إلى المرجح مثاله ولا معارض إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين جمعا وعارضه في ذلك وأن تجمعوا بين الأختين فإنه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم. شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ج ٣ / ص ٣٤٤.

وقال الإمام الشوكاني: المسألة الثانية والعشرون: الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو ﴿إن الأبرار لفي نعيم * وإن الفجار لفي جحيم﴾ ونحو ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ ذهب الجمهور إلى أنه عام ولا يخرجه عن كونه عاما حسبما تقضيه الصيغة كونه مدحا أو ذما وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم وحكى أبو الحسين بن القطان والأستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وجهين في ذلك لأصحاب الشافعي وروى القول بعدم عمومه عن القاشاني والكرخي نقله عن الأول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن برهان وقال الكيا الهراس أنه الصحيح وبه جزم القفال الشاشي وقال لا يحتج بقوله ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا لا يحتج بقوله ﴿والذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ على ما يحل منها وما لا يحل وكان فيها بيان أن الفرج لا يجب حفظه عنها ثم إذا احتيج إلى تفصيل ما يحل بالنكاح أو بملك اليمين صير فيه إلى ما قصد تفصيله مثل ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ انتهى والراجح ما ذهب إليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم والمدح أو الذم ومع عدم التنافي يجب التمسك بما يفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ / ص ٢٨٣. للشوكاني.

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [١]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾ [٢] الآية.

فذهب بعض أصحاب الشافعي [٣] إلى أن التعلق بظاهر هاتين الآيتين وما يجري مجراهما لا يجوز، فمنعوا من الاستدلال بظاهر الآية الأولى على ما يستباح بملك اليمين، ومن [٤] الاستدلال بظاهر الآية الثانية على وجوب الزكاة في الحلي.

وذهب عامة الفقهاء والمتكلمين إلى أن تعليق المدح والذم [٥] بالظواهر والعمومات لا يمنع من التعلق بها، وهو الصحيح عندنا.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بأن تعليق المدح أو الذم بالخطاب يدل على أن المقصود به بيان استحقاق المدح على الفعل جملةً ترغيبا فيه، وبيان استحقاق الذم عليه زجرا عنه، لا بيان [٦] حكمها وشروطه، فيجب أن لا يصح حَمْلُه على ما لم يُقصد به.

قالوا: وقد علمنا أن المقصود بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ مدح من يحفظ الفرج عن المحرمات، دون بيان ما يستباح بالنكاح وملك اليمين أو لا يستباح.

وكذلك قد علمنا أن المقصود بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ هو ذم من يمنع الواجب في الذهب والفضة دون صفة ما يجب فيه [٧] وشروطه.

---

(١) سورة المؤمنون: ٥-٦.

(٢) سورة التوبة: ٣٤.

(٣) في (ب): بعض أصحاب ش.

(٤) في (ب): من.

(٥) في (أ): الذم والمدح.

(٦) في (ب): زجرا عنه، لا ينافي حكمه.

(٧) سقط من (ب): فيه.

واحتجوا أيضا في ذلك بأن من حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم فعلاً [(١)] لما كان قصده نفس الحكاية، لم يحمل ذلك على ما عداه.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه: أن الخطاب إذا كان له ظاهر يفيد الحكم فتعليق المدح أو الذم به لا يؤثر فيما يفيده، ولا يمنع من حمله عليه، إذ لا تنافي بين الأمرين، لأن القصد إلى المدح على الفعل لا يمنع من القصد إلى بيان وجوبه، وسائر ما يشتمل عليه ظاهر الخطاب من أحكامه، فحكم الظاهر فيما يفيده وقد علق به المدح أو الذم كحكمه لو لم يعلق به، فلا وجه للمنع من الاستدلال به، وهذا بَيِّن.

فإن قيل: لسنا نسلم أن ظاهر الخطاب مفيد للمراد في هذه المواضع!

فالجواب: أن هذا هو سؤال من لا يتصور هذه المسألة وكيفية الخلاف فيها، لأن الخطاب الذي لا يفيد بظاهره الحكم فلا خلاف بيننا وبينهم في أن التعلق به لا يجوز، وإنما الخلاف فيما له ظاهر قد علق به المدح أو الذم، فنحن نقول: إن ذلك لا يؤثر في الظاهر ولا يمنع من حمله على مقتضاه، وهذا السائل قد عدل عن موضع الخلاف، لأن ما يدعيه من أن الخطاب في نفسه لا ظاهر له متى [(٢)] لم نخالفه فيما ذهب إليه من أن التعلق به لا يصح، وليس الغرض أن نبين الكلام في أعيان ما له ظاهر أو ليس له ظاهر من هذه الآيات، وإنما قصدنا أن نبين فساد قول من يقول: إن الخطاب من حيث علق به المدح أو الذم لا يصح التعلق بظاهره.

فإن قيل: نحن نستدل بتعليق المدح أو الذم به [(٣)] على أن اعتبار [(٤)] ظاهره في الحكم لا يصح.

---

(١) سقط من (أ): فعلاً.

(٢) في (ب): من ثبت لم.

(٣) سقط من (ب): به.

(٤) في (ب): الاعتبار.

فالجواب: أنّا قد بينا سقوط هذا الاعتبار، من حيث دللنا على أن القصد بالخطاب إلى [1] المدح على الفعل لا يمنع من القصد إلى إفادة سائر أحكامه، وأن ما يوجب اعتبار ظاهر الخطاب فيما يفيده إذا لم يعلق به المدح أو الذم يوجب اعتبار ذلك وإن علقا به.

والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب الأول هو ما بيناه في الدلالة من أن القصد إلى المدح بالخطاب لا يمنع من القصد إلى إفادة الحكم به، وأنه لا تنافي بين الأمرين، فقولهم: - إن الآية التي علمنا أن المقصود بها مدح من يتنزّه عن المحرمات أو الذم على منع الواجب لا يحملها [2] على أمر آخر لم يُقْصد بها - في نهاية البعد، إذ ليس في ثبوت القصد إلى أحد الأمرين دلالة على نفي القصد إلى الأمر الآخر، مع إمكان حمل الخطاب على ظاهره وهذا واضح.

فأما تعلقهم بما روي من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم فإنه بعيد، لأن المحكي منه فعل، والفعل لا ظاهر له في نفسه، فكيف يمكن التعلق به؟!!

---

(١) سقط من (ب): إلى.

(٢) في (ب): لا يجعلها.

فصل

ومما [1] يجري مجرى هذه المسألة ما ذهب إليه بعضهم، من أن التعلق بظاهر قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «في الرقة ربع العشر» لا يصح.

واحتج فيه بأن المقصود في الخبر بيان وجوب الزكاة في هذا الجنس، لا بيان مقدار ما يجب فيه وصفته، وهذه الشبهة أبعد من الشبهة فيما قدمنا ذكره.

والدليل على أن التعلق بظاهره صحيح: أنا لو خُلِّينا ومجرد الخطاب، لاقتضى ظاهره أخذ الزكاة من كل ما تناوله [2] هذا الاسم، (لأنه اسم للجنس، وقد بينا الكلام فيه) [3]، فلما ورد خبر الأواق [4] وجب أن يخص منه ذلك القدر، وبقي الحكم فيما عداه على ما اقتضاه ظاهره. وهذه الطريقة هي المعتمدة في قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «فيما سقت السماء العشر» [5]، إذ لولا ورود خبر الأوساق لوجب حمله على القليل والكثير، كما تضمنه الخطاب.

*

---

(١) في (أ): وما.

(٢) في (ب): يتناوله.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) جمع أوقية.

(٥) سبق تخريجه.

مسألة: اختلف أهل العلم في الخطاب الذي علق فيه التحليل أو التحريم بالأعيان، هل يصح التعلق بظاهره وعمومه [١] كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [٢]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [٣]، وقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [٤].

---

(١) في (أ): بظاهر عمومه.

قال أبو الحسين البصري: من ذلك التحليل والتحريم المتعلقين بالأعيان كقول الله سبحانه حرمت عليكم أمهاتكم ذكر الشيخ ابو الحسن رحمه الله وأبو عبد الله رحمه الله أن ذلك مجمل لا يصح التعلق بظاهره لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوما فكيف وهو موجود فلم يجز أن تحرم علينا ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكورا في الآية لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان المراد بتعليق التحريم بالأعيان تحريم ذلك الفعل بعينه ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان وليس الأمر كذلك لأن المراد بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم تحريم الاستمتاع والمراد بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الأكل فأحد الفعلين مخالف للآخر.

وقال أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة رحمهم الله إن ذلك ليس بمجمل بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع بالأمهات وتحريم أكل الميتة لأن قوله حرمت عليكم أمهاتكم وإن كان التحريم فيه متعلقا بنفس الأمهات فانه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع لأنا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع وعند سماع قول القائل حرمت عليك طعامي وحرمت الميتة نفهم أكلها وهذه أمارة كون الاسم منتقلا بالعرف ألا ترى أنا لما فهمنا الخيل عند سماعنا اسم الدواب قلنا إنه يفيدها وحدها من جهة العرف وليس يمتنع أن يكون العرف قد نقل التحريم المتعلق بالأعيان فجعله حقيقة في تحريم أفعال مختلفة بحسب اختلاف الأسماء فيفهم بالعرف من قول القائل حرمت عليك فلانة الاستمتاع بها ويفهم من قوله حرمت عليك طعامي أكله.المعتمد ج ١ / ص ٣٠٨.

ولمزيد من البحث انظر:المحصول٣/ / ٢٤١، روضة الناظر ص ١٨١، المستصفى ١/ ٣٤٦، الإحكام للآمدي ٣/ ١٢، شرح العضد ٢/ ١٥٩، المعتمد ١/ ٣٣٣، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٦، إرشاد الفحول ص ١٦٩، فواتح الرحموت ٢/ ٣٣، كشف الأسرار ٢/ ١٠٧".

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) سورة النساء: ٢٣.

(٤) سورة المائدة: ١.

فالذي ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في ذلك [١]: أن التعلق بظاهره وعمومه لا يصح، وحكي ذلك عن أبي الحسن الكرخي.

وذهب أكثر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما إلى أن التعلق به يصح، وهو الذي يقتضيه كلام أبي علي وأبي هاشم.

واحتج شيخنا أبو عبد الله لِمَا ذهب إليه: بأنا قد علمنا أن المحرم أو المحلل ليس هو ما تناوله الخطاب، لأنه تناول تحريم الأعيان أو تحليلها، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتناولها التحليل والتحريم لوجهين:

أحدهما: أنها أجسام، والأجسام لا يجوز أن تحرم علينا أو تباح لنا، وأن نؤمر بها أو ننهى عنها، لأنها غير مقدورة لنا، وإنما يتناول التحريم والتحليل والأمر والنهي أفعالنا فيها.

والثاني: أن هذه الأعيان هي موجودة، والموجود لا يتناوله الأمر والنهي والتحريم [٢] والتحليل، فقد ثبت أن المحرم أو المحلل هو فعلنا في الأعيان التي يتناولها الخطاب، وهو لا ينبي عنه ولا يفيده بظاهره، فجرى هذا الخطاب في أن المقصود لا يتناوله ظاهره، ولا يجوز كونه عبارة عنه حقيقة مجرى [٣] قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [٤]، في أن ظاهره غير مفيد للمراد، وإذا كان هذا هكذا، وجب الرجوع في معرفة المحرم أو المحلل من أفعالنا في هذه الأعيان التي تناولها الخطاب إلى دليل سوى الخطاب.

---

(١) سقط من (ب): في ذلك.

(٢) سقط من (أ): والتحريم.

(٣) في (أ): فجرى مجرى الخطاب في أن المقصود لا يتناوله ظاهره، ولا يجوز كونه عبارة عنه حقيقة فجرى.

(٤) سورة يوسف: ٨٢.

قال: وليس لأحد أن يقول: إنّا إذا علمنا أن المحرم أو المحلل هو فعلنا في العين، حملنا الخطاب على جميع أفعالنا فيها عموما.

قلنا: لا يصح [١] حمله على العموم من هذا الوجه لأمرين:

أحدهما: أن الأفعال لا لفظ لها في هذا الموضع، فكيف يصح اعتبار العموم فيها، والعموم لا بد له من لفظ، لأنه يختص بالألفاظ [٢] دون المعاني على ما نبين في موضعه.

والثاني: أنّا قد علمنا أن المحرم في أحد الآيتين غير المحرم في الأخرى، لأن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ المحرم هو [٣] الاستمتاع وما يجري مجراه، وليس المحرم في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ هذا المعنى، وإنما هو الأكل وما يجري مجراه من التصرف، فكيف يصح حملها على العموم في جميع أفعالنا في هذه الأعيان.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن ما يجري هذا المجرى من الخطاب قد صار من جهة عرف اللغة حقيقة في إفادة ما قد أعتيد من أفعالنا في هذه الأعيان، حتى إذا أطلق عقل منه ما ذكرنا، ولم يشك في إفادته إياه من يعرف اللغة. ألا ترى أن من يعرف اللغة والعربية إذا سمع قائلا يقول لغيره: هذه المرأة محرمة عليك، فإنه يعقل من اللفظ أنه يقصد به الاستمتاع، وإذا قال: هذا الطعام محرم عليك أو مباح لك، فإنه يعلم أنه يقصد به الأكل وما يجري [٤] مجراه. فقد تبين أن الخطاب الذي ذكرناه [٥] يفيد في كل عين علق بها التحريم أو التحليل تحريم الفعل الذي جرت العادة بفعله فيها أو تحليله، وأنه حقيقة في إفادته من جهة التعارف، وإن لم يكن

---

(١) في (ب): عموماً فيصح.

(٢) في (أ): الألفاظ.

(٣) في (ب): المحرم به هو.

(٤) في (ب): جرى.

(٥) في (ب): ذكر.

مفيدا له في أصل موضوع اللغة. وقد ثبت أنه لا يمتنع أن يكون اللفظ مجازا في إفادة أمر من الأمور، ثم بالتعارف وكثرة الاستعمال يصير حقيقة فيه، حتى إذا أطلق لم يعقل منه سواه. ونظائر هذا كثيرة في اللغة والقرآن، كقولنا: غائط، فإنه قد صار في العرف حقيقة في العبارة عن قضاء الحاجة، وقولنا: دابة، فإنه وضع [1] في الأصل لما يدب، ثم صار بالعرف عبارة عن حيوان مخصوص حتى إذا أطلق لم يعقل منه سواه، ولا فصل بين من يقول: إن هذا الخطاب لا يفيد بظاهره ما ذكرنا - مع العلم بأن كل من يعرف لغة العرب يستفيده من ظاهرها [2] إذا سمعه، كما يستفيد المراد بسائر الظواهر - وبين من يذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [3] لا يعقل منه النهي عن ضربهما وسائر وجوه المضار، وإنما يعلم ذلك استدلالا وقياسا. وإذا كان هذا هكذا، ثبت أن التعلق بظاهر هذا الخطاب وعمومه صحيح على ما بيناه.

وقد دل على صحة هذه الطريقة، وأن ما ذكرناه مفهوم من ظاهر اللفظ: السنة، وفعل الصحابة والتابعين، فأما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم أنه قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» [4]، فنبّه

---

(١) في (ب): قد وُضع.

(٢) في (ب): ظاهره.

(٣) سورة الإسراء: ٢٣.

(٤) عن ابن عباس قال سمعت عمر رضي الله عنه يقول: قاتل الله فلانا ألم يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها. أخرجه البخاري في صحيحه ج ٢/ ص ٧٧٥/ ح ٢١١١. ومسلم في صحيحه ج٣/ ص١٢٠٨/ ح١٥٨٣. والنسائي في سننه ج٧/ ص١٧٨/ ح٤٢٥٧. وأبوداود في سننه ج٣/ ص٢٨٠/ ح٣٤٨٨. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٤٧/ ح٢٢٢١. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٩٣٢/ ح١٦٦٤. والنسائي في سننه الكبرى ج٣/ ص٨٧/ ح٤٥٨٣.

على أنهم تركوا حكم ما أفاده اللفظ من التصرف في العين، وأن ظاهر تحريم الشحوم مفيد للنهي عما أقدموا عليه من الفعل وتحريمه.

وأما فعل الصحابة فما روي أنهم «لما بلغهم تحريم الخمر بادروا إلى إراقتها» [1]، فثبت أنهم عقلوا من الخطاب المتعلق بتحريم العين تحريم الفعل المعتاد فيها.

فأما فعل التابعين فهو ما عرفناه منهم وممن بعدهم من الرجوع إلى هذه الألفاظ [2] التي علق فيها التحليل والتحريم بالأعيان فيما اختلفوا فيه من ذلك، وهذا واضح.

والجواب عما ذكره شيخنا أبو عبد الله أن كون التحريم أو التحليل متعلقاً بما علمنا أنه غير محرم ولا محلل من الأعيان، وأن سبيله أن يكون متوجها إلى فعلنا فيها لا يمنع من كون الخطاب مفيداً له بظاهره، على الوجه الذي بيناه إذا حصل فيه التعارف، كما بينا ذلك في سائر الألفاظ التي تجري هذا المجرى، لأن الاعتبار في كون الخطاب مفيدا بظاهره أو غير مفيد به [3] بما يعقله السامع له [4] إذا ورد على

---

(١) عن أنس قال كنت ساقي القوم يوم حرمت الخمر في بيت أبي طلحة وما شرابهم الا الفضيخ البسر والتمر، فإذا مناد ينادي، قال: اخرج فانظر. فخرجت فإذا مناد ينادى الا ان الخمر قد حرمت. قال فجرت في سكك المدينة. قال فقال لى أبو طلحة: اخرج فاهرقها فاهرقتها. فقالوا أو قال بعضهم: قتل فلان وقتل فلان وهى في بطونهم فانزل الله عزوجل (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى واللفظ له ج ٨ / ص ٢٨٦. والبخاري في صحيحه ج ٤/ ص ١٦٨٨/ ح ٤٣٤٤. ومسلم في صحيحه ج٣/ ص١٥٧١/ ح١٩٨٠. والنسائي في سننه ج٨/ ص٢٨٧/ ح٥٥٤١. وابن حبان في صحيحه ج١٢/ ص١٧٥/ ح٥٣٥٢. وأبوداود في سننه ج٣/ ص٣٢٦/ ح٣٦٧٣. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٣/ ص١٨٢/ ح١٢٨٩٢. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٨٤٧/ ح١٥٤٤.

(٢) في (ب): الأفعال. مصحفة.

(٣) في (أ): له. ولعل الصواب ما أثبت.

(٤) سقط من (أ): له.

سمعه، فإن عقل عند ذلك معنى من المعاني من دون اعتبار دليل آخر وجب أن يُحكم بأنه مفيد له بظاهره، وإن لم يعقله علم أن ظاهره غير مفيد له، سواء كان طريق استفادته منه موضوعة في أصل اللغة، أو التعارف الطارئ عليه، لأن التعارف هو مواضعةٌ ثانية وهو أقوى من الأصل، من حيث حصل الانتقال إليه عن الوضع الأول، ويشهد له ما ذكرناه من السنة، وفعل الصحابة والتابعين.

فأما ما ذكره [1] من امتناع حمله على العموم في الفعل من حيث لم يكن له لفظ؛ فقد بيّنا أنا إنما نحمله على ما يفيده العرف من الأفعال وهو المعتاد في العين، وإذا كان الخطاب عرفيا وجب أن يحمل على ما يستفاد منه من جهة التعارف، كما أن ما كان لغويا لم يغيره التعارف وجب حمله على ما يستفاد منه من طريق مجرد اللغة.

وهذا يعترض أيضا الوجه الثاني الذي ذكره، وهو أن المستفاد من المحرم في أحد الخطابين إذا كان غير المستفاد الآخر [2] لم يمكن ادعاء العموم فيه، لأنا قد بينا أن المستفاد منهما جميعا تحريم ما جرت العادة بفعله في العين أو تحليله.

(ويمكن على طريقة شيخنا في هذا الباب الانفصال عن هذا، بأنه إذا سلم أن المراد بها معلوم من جهة العرف، وهو الفعل الذي اعتيد في العين المذكورة، لم يحصل فيه صحة الاستدلال بعمومها، لأنه لا يمكن أن يدعا أن كل ما اعتيد فعله في العين يفهم منها، لأن قول القائل: هذا الشراب محرم عليك، إنما يفهم منه الشرب فقط، فأما البيع والهبة فلا يعقل، وإن كان ذلك مما اعتيد فيه، فكذلك سائر الأعيان، لأن جميع المنافع المعتادة لا يمكن أن يُدَّعَا أنه يعقل منها) [3].

*

(١) في (ب): ذكروه.

(٢) في (ب): بالآخر.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

مسألة: اختلف أهل العلم في حرف النفي إذا دخلت على فعل قد علم وجوده، هل يصح التعلق بظاهر الخطاب المشتمل عليها [١]، نحو قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [٢]، و«لا نكاح إلا بولي وشاهدين» [٣]، و«لا صلاة إلا بطهور» [٤] أو لا يصح؟

---

(١) قال أبو الحسين البصري: ومن ذلك حرف النفي إذا دخل على الفعل متى لم يكن الفعل على صفة من الصفات وذلك ضربان أحدهما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة والآخر لا يمكن انتفاء ذلك الفعل فمثال الأول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية لأن كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحمل على معانيه الشرعية فظاهره إذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية مع انتفاء الفاتحة وذلك ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطا ويقتضي أن يكون قولنا صلاة فاسدة مجازا أعني وصفنا لها بأنها صلاة ويكون المراد أنها على صورة الصلاة وكذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا نكاح إلا بولي وكان الشيخ أبو عبد الله يجعل هذه الألفاظ مجملة قال لأن المنفي موجود مع انتفاء الشرط فعلمنا أنه أراد نفي أحكامه وليس بعض الأحكام بأن يكون هو المنفي أولى من حكم آخر إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم ولا على جهة الخصوص ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفي الكمال ونفي الإجزاء لأن في ضمن نفي الكمال إثبات الإجزاء والذي ذكره إنما يصح لو لم يصح أن يكون المنفي هو الذي دخل عليه حرف النفي وقد بينا ذلك. المعتمد ج ١ / ص ٣٠٩.

(٢) عن عبادة بن الصامت: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. أخرجه سنن الترمذي ج ٢ / ص ٢٥. والبيهقي في سننه الكبرى ج ٢/ ص ١٦٦/ ح ٢٧٥٣. وابن حبان في صحيحه ج٥/ ص٨٧/ ح١٧٨٥. وابن خزيمة في صحيحه ج٣/ ص٣٧/ ح١٥٨١. والترمذي في سننه ج٢/ ص١١٨/ ح٣١١. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٥/ ص٣٠٨/ ح٢٢٦٧٨.

(٣) عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا نكاح إلا بولي وشاهدين. أخرجه الإمام زيد في مسنده / ٣٠٤. والترمذي في سننه ج٣/ ص٤٠٧/ ح١١٠١. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٦٠٥/ ح١٨٧٩. وأبو داود في سننه ج٢/ ص٢٢٩/ ح٢٠٨٣. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٥٠/ ح٢٢٦٠.

(٤) عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (لا يقبل الله صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول). أخرجه ابن ماجه في سننه ج ١/ ص ١٠٠/ ح ٢٧١. والنسائي في سننه ج١/ ص٨٨/ ح١٣٩. المسند المستخرج على صحيح مسلم ١ / ٢٩٠. سنن البيهقي الصغرى ١ / ٢٨.

فذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه إلى أن التعلق بظاهره لا يصح، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله.

وذهب كثير من أصحاب الشافعي وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين إلى أن التعلق به صحيح.

واحتج شيخنا أبو عبد الله لصحة المذهب الأول بأن النفي إذا تناول الفعل مع العلم بوجوده، كقوله صلى الله عليه [وآله وسلم]: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقد علم أن الصلاة تحصل من دونها، فلا بد من أن يكون المراد بالنفي أمرا سوى مجرد الفعل، وهو حكم من أحكامه. فإما أن يكون المراد به نفي الإجزاء، أو نفي الفضيلة والكمال، وذلك غير مذكور في الخطاب، فيجب أن لا يصح التعلق به.

قال: ولا يمكن أن يقال: إنه يحمل عليهما جميعا، لأن ذلك يجري مجرى المتنافي، من حيث علمنا أن نفي الكمال والفضيلة يقتضي ثبوت الإجزاء، فإن حملناه على نفي الإجزاء ونفي الكمال، أدّى ذلك إلى انتفاء الإجزاء وثبوته، وهذا محال.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن هذه الألفاظ وإن كان ظاهرها النفي، فقد علمنا أن المراد به الإثبات، لأن غرض الرسول [1] صلى الله عليه [وآله] وسلم بذلك هو بيان الفعل الشرعي وبيان شروطه التي معها يثبت دون النفي، وإثبات الشيء ربما يتطرق إليه بلفظ النفي، كما يتطرق إليه بلفظ الإثبات. ألا ترى أن قول القائل: لا مفتي في البلد إلا زيد، هو [2] بمنزلة قوله: المفتي في البلد زيد، فالمقصود إليه في المعنى إثبات وإن كان بلفظ النفي. وكذلك إذا قال: لا زكاة إلا بالمال، فالمقصود به جعل المال شرطا في ثبوت الزكاة ووجوبها لا نفيها، وإذا كان ذلك

---

(١) في (ب): النبي.

(٢) في (أ): وهو.

كذلك، فقوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لا صلاة إلا بطهور»، المقصود به: بيان الصلاة الصحيحة وإثبات الطهور شرطا في صحتها لا نفي الصلاة، فكأنه قال: الصلاة الصحيحة هي الواقعة بطهور، أو: الطهور شرط في صحتها، فهذا إثبات في المعنى. فكذلك [1] القول في سائر ما يجري مجراه من الألفاظ، وإذا كان ذلك كذلك صح التعلق بالخطاب من الوجه الذي بيناه، لأن من خالف في ذلك بنى الكلام فيه على أن المقصود به النفي، فإذا لم يصح أن يكون المنفي هو الفعل لِعلمنا بوقوعه، وجب أن يكون حكما من أحكامه وهو غير مذكور، وقد بينا أن المقصد به الإثبات، وإن كان اللفظ لفظ النفي، فلا وجه لاعتبار حال للنفي وهذا واضح.

ثم [2] لو كان المقصد به النفي لما منع من التعلق بظاهره إذا كان الواجب حمله على نفي الفعل الشرعي، والواقع منه عاريا عن الشرط الذي تضمنه الخطاب لا يكون شرعيا. ألا ترى أن [3] قوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لا صلاة إلا بطهور» إذا أفاد أن الطهور شرط في الصلاة، فالواقع منها بغير طهور لا يكون صلاة شرعية، فقد تبين أن حمل الخطاب على نفي الفعل حقيقة، والتعلق بظاهره فيه صحيح.

فإن قيل: هذا يؤدي إلى القول بأن الصلاة التي لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب ليست بشرعية [4] قطعا، والنكاح المعقود من دون ولي غيرُ شرعي، وليس هذا قولكم، فالوجه الذي ذكرتموه إن تأتّى في قوله: «لا صلاة إلا بطهور» لا يتأتى [5] في غيره مما ذكرناه.

---

(١) في (أ): وكذلك.

(٢) سقط من (أ): ثم.

(٣) في (أ): إلى.

(٤) في (ب): شرعية.

(٥) في (ب): لم يتأت.

فالجواب: أن هذا غير لازم، لأن الأفعال الشرعية تنقسم قسمين:

أحدهما: لا مدخل فيه للاجتهاد.

والثاني: للاجتهاد فيه مدخل.

فمتى ورد الخطاب المشتمل على النفي في هذا الباب نظرنا فيه، فإن كان من القبيل الذي لا اجتهاد فيه، كقوله: «لا صلاة إلا بطهور» حكمنا بأنه يقتضي نفي الفعل الشرعي (على الإطلاق، فقلنا في هذا الموضع: إنه يقتضي الفعل الشرعي) [١] بشرط أن يؤدي الاجتهاد إلى كونه شرعيا، فنقول في قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أنه يقتضي نفي كون الصلاة التي لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب شرعية، بشرط أن يؤدي الاجتهاد إلى أنها شرط فيها.

فإن قيل: فكأنكم تقولون: إن الخطاب يقتضي نفي الفعل الشرعي مطلقا في موضع، ومشروطا في موضع آخر!!

فالجواب: أنّا نقول إنه يقتضي بظاهره [٢] نفي الفعل الشرعي، إلا أنه منقسم في نفسه: فمنه ما هو شرعي على سبيل الإطلاق. (ومنه ما هو شرعي بحسب الاجتهاد فيكون المراد فيما هو مُجْتَهَدٌ فيه نفي الفعل، بشرط أن يؤدي الاجتهاد إليه) [٣]، وهذا كما نقول في العموم المخصوص بالقياس: إنه مخصوص بشرط أن يؤدي الاجتهاد إليه، وهذا لا يمنع من تناوله النفي لفعل شرعي في كلا الموضعين، وإن كان ذلك مترتبا في نفسه.

فإن قيل: هذا الذي فصلتم [٤] يقتضي أن يكون في الخطاب إضمار، فكأنه قال:

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.سهواً.

(٢) في (ب): ظاهره.

(٣) في (ب): ما بين القوسين ليس ثابتاً.ولعله زيادة في (أ).والله أعلم، لأن الكلام مستقيم بدونه.

(٤) في (أ): فضلتم.

لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، إن كان اجتهاد المصلي يؤدي إلى أنها شرط فيها، وهذا يقدح في الظاهر.

فالجواب: أن الخطاب لا يحتاج إلى إضمار، لأن المقصود [1] ما بيناه وهو نفي الفعل الشرعي ممن يؤدي اجتهاده إليه، فيكون الخطاب متوجها إلى المكلف الذي تكون هذه الصلاة إذا وقعت منه غير شرعية، وهذا لا يمنع من أن يكون له ظاهر في نفي الفعل على ما بيناه.

وما احتج به شيخنا أبو عبد الله فما ذكرناه من الوجهين يعترضه:

أحدهما: أنا بيَّنا أن المقصد بالخطاب هو الإثبات دون النفي، وكلامه مبني على أن هناك منفيا قد قصد بالخطاب، فإذا بيّنا أن الأمر بخلافه لم يتسق الدليل.

والثاني: أنه بناه على أن المقصود به لا يجوز أن يكون هو الفعل، فيجب أن يكون حكما من أحكامه، وقد بينا أنه يجوز أن يتناول الفعل وهو الفعل الشرعي.

وقوله: إن حمله على الإجزاء والكمال [2] لا يجوز، لأنه يكون بمنزلة المتنافي [3]، فإنه يمكن أن يُعترض بأن هذا إنما يتنافى في وجه واحد، وهو أن يحمل على نفي الكمال ونفي الإجزاء، فأما إذا حمل على نفي الفعل الشرعي أو على نفي الإجزاء لم يؤد إلى التنافي، لأن انتفاء الفعل الشرعي يقتضي أن لا إجزاء هناك ولا كمال، وكذلك انتفاء الإجزاء، وهذا واضح أيضا.

❋

---

(١) في (ب): لأن المقصود به في كل واحد منهما نفي فعل شرعي، لا أن أحدهما ليس بشرعي من فعل أي فاعل وقع، والثاني ليس بشرعي من فاعل دون فاعل، فيكون الخطاب متوجها...إلخ.

(٢) في (ب): على نفي الإجزاء والكمال.

(٣) في (أ): المنافي.

مسألة: اختلف أهل العلم في التعلق بقول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «الأعمال بالنيات» [١].

فذهب كثير من أصحاب الشافعي إلى [٢] أن التعلق به صحيح، واحتجوا بعمومه في وجوب النية في الوضوء.

وذهب بعضهم إلى أنه لا ظاهر له، وهو قول كثير من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وبه قال كثير من أصحابنا المتكلمين [٣].

---

(١) عن علقمة بن وقاص الليثي قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه).أخرجه البخاري في صحيحه ج ١/ ص ٣/ ح ١.ومسلم في صحيحه ج٣/ ص١٥١٦/ ح١٩٠٧.والنسائي في سننه ج١/ ص٦٠/ ح٧٥.والترمذي في سننه ج٤/ ص١٨٠/ ح١٦٤٧.وابن ماجه في سننه ج٢/ ص١٤١٣/ ح٤٢٢٧.وأبوداود في سننه ج٢/ ص٢٦٢/ ح٢٢٠١.وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٢٥/ ح١٦٨.

(٢) سقط من (أ): إلى.

(٣) قال تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المعروف بابن النجار: قال الكوراني: ومن شروطه: أن لا يتقدم على حكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، فإن التيمم متأخر عنه، فلو ثبت به ثبت حكم شرعي بلا دليل، إذ الفرض أنه لا دليل عليه سوى القياس.نعم لو قيل ذلك إلزاما صح، كما قال الشافعي للحنفية: طهارتان، أنى يفترقان؟ هكذا قيل.وفيه نظر؛ لأن الحنفية ليس عندهم في المسألة قياس حتى يلزموا، ولا الشافعي قائل بالقياس، بل وجوب النية فيهما إنما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات"."ولا" يشترط في الفرع "ثبوت حكمه بنص جملة" أي في الجملة، خلافا لأبي هاشم وأبي زيد.شرح الكوكب المنير ج ٤ / ص ١١٢. انظر "شرح العضد ٢/ ٢٣٣، المسودة ص ٤١١، شفاء الغليل ص ٦٧٥، اللمع ص ٥٤، التبصرة ص ٤٤٣، المعتمد ٢/ ٨٠٩، المحصول ٢/ ٤٩٨، الإحكام للآمدي ٣/ ٣٦٣، تيسير التحرير ٣/ ٣٠١، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٢٣٠، الآيات البينات ٤/ ٣١، الجدل لابن عقيل ص ١٦، مناهج العقول ٣/ ١٢٣، نهاية السول ٣/ ١٢٤، الإبهاج ٣/ ١٠٦، المستصفى ٢/ ٣٣٠، فواتح الرحموت ٢/ ٢٦٠".

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن المفهوم من لفظ الأعمال حكمها، فكأنه قال: لا حكم للأعمال إذا لم يكن معها نية، فيصح التعلق بظاهره على هذا الوجه.

ومنهم من يقول: إذا ثبت أن المراد به حكم الفعل من حيث يجري هذا اللفظ مجرى أن يقول: حكم الفعل يثبت بالنية، أو لا حكم للفعل إلا بالنية، والحكم المراد به لا يخلو: من أن يكون من أحكام الدنيا كالإجزاء وغيره. أو من أحكام الآخرة كالثواب وما يجري مجراه. وقد علمنا أن طريق معرفة الثواب وما يجري مجراه عقلي، فيجب أن يحمل على أحكام الدنيا من إجزاء وغيره، لأن قول الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم بأن يحمل على ما لا يستفاد إلا من جهته أولى من حمله على ما لا يختص طريق استفادته به، وإذا كان كذلك وجب أن يحكم بنفي حكم الأفعال فيما يتعلق بإجزاء وغيره إلا بالنية، فيصح الاستدلال بالخبر على موضع الخلاف.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن ظاهر هذا اللفظ غير مفيد للمراد به، لأنه متناول للفعل، والفعل قد علمنا صحة وجوده من دون النية، لأن كثيرا من الأفعال واقع من دون أن تصحبها النية، والنية بنفسها [١] واقعة من دون الفعل البتة [٢]، فيجب أن يكون المراد به حكم [٣] من أحكامه، لأن أقوى مراتبه أن يجري مجرى أن يقول: لا يصح [٤] العمل إلا بنية، وأي ذلك كان فلا بد من أن يكون مصروفا إلى حكمه، والحكم الذي هو مراد غير منطوق به، لأن الفعل يكون له أحكام كثيرة، فثبت أنه لا ظاهر له [٥]. وليس لهم أن يقولوا إذا علمنا أن المراد به

---

(١) في (ب): نفسه.

(٢) سقط من (ب): الفعل البتة.

(٣) كذا في المخطوطين، ولعله جعله اسم كان لا خبره. أو: أن كلمة (به) تصحفت وأصلها: أنه.

(٤) في (ب): أن يقول: لا عمل، أو لا يصح.

(٥) في (ب): والحكمُ غير منطوق به، فثبت أنه لا ظاهر له.

حكمه حملناه [١] على جميع أحكامه إلا ما منع [٢] منه الدليل، لأن حمله على جميع أحكامه إنما يصح إذا كان هناك لفظ يشملها، وليس هناك لفظ للحكم، فضلا من أن يكون شاملاً [٣]، فكيف يحمل على جميع أحكامه من جهة اللفظ؟!

والجواب عما احتج به القائلون بالمذهب الأول ما بيناه في الدليل، وهو أن صحة الفعل لا تفتقر إلى النية، لإمكان وقوعها من دون نية، إلا أن يراد بالصحة حكم من أحكامه، فإن أرادوا ذلك فقد دللنا على فساده، من حيث بيّنا أن الحكم لا لفظ له فيمكن ادعاء شموله، وإذا لم يمكن ذلك احتيج في معرفة الحكم الذي هو مراد به إلى شيء سوى اللفظ، وهذا الذي أردناه.

(**فإن قيل**: إذا ثبت أن المراد بالخبر هو نفي حكم العمل من دون النية، جرى ذلك مجرى أن نقول: لا حكم للعمل إلا بالنية، وهذا يقتضي النفي على طريق العموم، فيدخل فيه كل أحكام الفعل، نحو أن يقول قائل: لا علم لزيد، ولا رجل في الدار.

فالجواب: أنه إذا لم يكن للحكم ذكر يمكن مراعاته في كونه عاما أو خاصا، أو معرفة أو نكرة، لم يمكن تقدير ذكره على وجه أولى من وجه آخر من الوجوه المحتملة، فإذا كان الأمر كذلك، فليس تقدير الحكم على وجه يقتضي العموم أولى من تقديره على وجه لا يقتضيه، ولا يجب أن يكون تقديره على مطابقة اللفظ، بل يجب أن يراعى الاحتمال فقط، ويجوز أن يكون المراد به أن حكما للعمل لا يصح إلا بالنية من غير تعيين.) [٤]

---

(١) في (ب): حكمناه. مصحفة.

(٢) في (ب): ما يمنع.

(٣) سقط من (ب): فضلا من أن يكون شاملا.

(٤) سقط من (ب): ما بين القوسين.

فأما الطريقة الثانية التي حكيناها عن بعضهم فهي بمعزل عن موضع الخلاف، لأن هذه الطريقة هي طريقة من يسلم أن التعلق بظاهر اللفظ وعمومه لا يصح، وإنما يستدل به على مسألة الخلاف بضرب من الاعتبار، والاعتماد على هذا الاعتبار في الاستدلال بالخبر لا يبعد إن لم يعترضه شيء آخر.

وإنما لم نستقص الكلام لأن [1] غرضنا في هذا الموضع أن نبين أن ادعاء العموم فيه لا يصح، لا أن الاستدلال به على وجه من الوجوه غير ممكن.

ومما يجري هذا المجرى قول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» [2]، فقد اختلفوا فيه كما اختلفوا في الخبر الأول، والطريقة فيه مرتبة على ما ذكرنا [3]، لأنّا قد عرفنا وقوع الخطأ منهم، فيجب أن يكون المراد به حكمه وهو غير مذكور، إلا أن يحمل على نفي الخطأ من جماعتهم، فيصح التعلق بظاهره على هذا الوجه، ولكنه غير الوجه الذي يقصده [4] الفقهاء ويتعلقون به في الاستدلال على مسائل الخلاف. ولا يبعد أن يُسلك في الاستدلال به من طريق الاعتبار الذي هو سوى الظاهر المسلك الذي حكيناه عمن يذهب إلى الاحتجاج بالخبر الأول، بل سلوكه في هذا الخبر أوضح وأقوى، (لأن الأول يمكن أن يقال فيه: إن أكثر ما يقتضيه ما ذكرتم أن يعلم منه نفي حكم من أحكام الدنيا، فمن أين

---

(١) في (ب): الكلام فيه لأن.

(٢) أخرجه الطبراني (٢/ ٩٧، رقم ١٤٣٠)، وأخرجه أيضًا الطبراني في الشاميين (٢/ ١٥٢، رقم ١٠٩٠).وفي لفظ عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) أخرجه ابن ماجة في سننه ج ١ / ص ٦٥٩.السنن الكبرى للبيهقي ج ٦ / ص ٨٤.المعجم الأوسط ج ٨ / ص ١٦١.

(٣) في (ب): والطريقة فيه قريبة مما ذكرناه.

(٤) في (ب): يقصد به.

أنه نفي الفضيلة أو نفي الإجزاء، وليس هكذا الخبر الثاني، لأن الخطأ المرفوع إذا حمل على حكمه، ثبت أن الخاطئ لا يتعلق به منه شيء متصل بأحكام الدنيا، لأن تقدير الكلام يصير كأنه قال: رفع حكم خطأ الدنيا عن الناس، فيصير حكم الخطأ معرفا من حيث أضيف إلى الدنيا.) (١)

❊

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

مسألة: ذهب [١] بعض أصحاب الشافعي إلى التعلق [٢] بالعموم في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [٣]، واستدلوا به على أن المؤمن لا يقتل بالكافر [٤].

---

(١) في (ب): وذهب.

(٢) في (ب): إلى أن التعلق.

(٣) سورة الحشر: ٢٠.

(٤) هذه هي مسألة نفي المساواة بين الشيئين.

قال الشوكاني: نفي المساواة بين الشيئين كقوله ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة و الغزالي والرازي إلى أنه ليس بعام.

استدل الأولون بأنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف. واستدل الرازي في المحصول بوجهين:

الأول: أن نفي الاستواء مطلقا أي في الجملة أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه أو من بعضها. والدال على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعار فيه بها، فلا يلزم من نفيه نفيها.

الثاني: أنه أما أن يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه! والأول باطل وإلا لوجب إطلاق لفظ المساواة على جميع الأشياء؛ لأن كل شيئين لا بد أن يستويا في بعض الأمور من كونها معلومين وموجودين ومذكورين وفي سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب أن يكذب عليه غير المساوي لأنهما في العرف كالمتناقضين فإن من قال هذا يساوي ذاك فمن أراد تكذيبه قال لا يساويه والمناقضان لا يصدقان معا فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة لأنها متساويان وغير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة الاستواء من بعض الوجوه لأن نقيض الكلي هو الجزئي فإذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه وأجيب عن الدليل الأول بأن عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طريق الإثبات لا في طريق النفي فإن الأعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعلم نفي أبدا إذ يقال في لا رجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل وأجيب عن الدليل الثاني بأنه إذا قيل لا مساواة فإنما يراد نفي مساواة يصح انتفاؤه وإن كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما

واحتجوا في صحة التعلق بعمومه بأن الظاهر يقتضي نفي الاستواء بين الفريقين في جميع الأحكام إلا ما خصه الدليل.

والذي يدل على فساد هذه الطريقة: أن لفظة الاستواء إذا لم يكن المقصود بها تماثل الذوات، فلا بد من أن يكون المراد هو الحكم، ولهذا إذا قال قائل: فلان لا يساوي فلانا، من غير أن يقيد ذلك بالحكم الذي منع (كان الكلام غير مفيد، ولذلك يحتمل الإستفهام ويكون موقوفاً على البيان، لأن للسامع أن يقول فيما) [1] تساويهما فيه لا يساويه [2]؟! ولا يعقل منه نفي التساوي في جميع الأحكام لغة؛ إذ لا

يخصصه العقل نحو ﴿الله خالق كل شيء﴾ أي خالق كل شيء يخلق والحاصل أن مرجع الخلاف إلى أن المساواة في الإثبات هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملا أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه فإن قلنا بالأول لم يكن النفي للعموم لأن نقيض الكلي الموجب جزئي سالب وإن قلنا بالثاني كان للعموم لأن نقيض الجزئي الموجب كلي سالب وخلاصة هذا أن صيغة الاستواء أما لعموم سلب التسوية أو الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قوله الأئمة من قريش لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ / ص ٢٥٤.

وقال الزركشي: الثامنة مما يتفرع على أن النكرة المنفية للعموم نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾، فهو عام عندنا لأن نفي المساواة بين الشيئين يقتضي نفيها من كل وجه حتى احتج به أصحابنا على امتناع القصاص من المسلم للكافر لأنه يقتضي الاستواء والله تعالى قد نفاه وخالفت الحنفية ومنعوا عمومه وبه قالت المعتزلة ووافقهم الغزالي وصاحب المعتمد والمحصول لأن نفي الاستواء المطلق لا يحتمل نفي الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم الأخص وهو مردود فإن ذلك في جانب الثبوت أما في النفي فيدل لأن نفي العام يدل على نفي الخاص وهو نفي الحقيقة العامة فتنتفي جزئياتها. البحر المحيط ج ٣ / ص ٤٠٧. ولمزيد من البحث انظر: المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤٢٢، نهاية السول ٢/ ٨٧، المعتمد ١/ ٢٤٩، التمهيد ص٩٨.

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): الذي ثبت تساويهما فيه كان لا يساويه؟!.

لفظ في الحكم [1]، ولا عرفا؛ إذ لا عرف فيه.

فقد تبين أن المقصود بالخطاب - وهو الحكم - لا سبيل إلى استفادته من جهة الخطاب، وأن معرفته موقوفة على البيان.

والجواب عما احتجوا به: هو ما ذكرناه في الدليل من أن المقصود بالخطاب هو نفي التساوي في الحكم، وذلك غير مفهوم من الخطاب لغةً ولا عرفا.

❊

(١) في (ب): للحكم.

مسألة: ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [(١)]، يصح التعلق بظاهره في أن الرقبة الكافرة لا تجزي في كفارة الظهار [(٢)]. وهذا أبين فسادا مما تقدم، لأن ظاهر الخطاب يفيد أن الخبيث المنهي عن قصده هو ما يصح الانفاق منه، وهذا المعنى لا يصح في الرقاب وإعتاقها. يؤكد صحة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ﴾ [(٣)]، فبين أن المنهي عنه ما يصح فيه الانفاق والأخذ الذي هو في مقابله الإنفاق، وذلك لا يتناول العتق، فيجب أن يكون المراد به الصدقات، وهذا بين.

فصل

فإن قال قائل: ما الطريق الذي يعلم به الفصل بين ما له ظاهر يصح التعلق به من الخطاب، وبين ما لا ظاهر له؟

قيل له: كل خطاب أمكن السامع له معرفة المراد به [(٤)] بنفسه لغة أو عرفا أو

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٧.

(٢) قال أبو بكر الجصاص: ومما يجب مراعاته من مغالطات الخصوم في هذا الباب: احتجاجهم في زعمهم بعموم ألفاظ من الكتاب والسنة متى حصلت عليهم وكشف عن حقيقتها لم يتحصل منها شيء نحو احتجاج بعضهم في أن رقبة الظهار شرطها أن تكون مؤمنة بقوله تعالى: ﴿ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ﴾ والكافر خبيث ولا يجوز زعم بالظاهر، ونحن متى سلمنا أن العتق من الإنفاق لم يكن في لفظ الآية دلالة على ما قالوا، وذلك لأن الخبيث هو كفر الكافر لا عين فعل الله تعالى، وغير جائز أن يذم من أجلها. والذي أنفقه المعتق بعتقه ليس هو الكفر وإنما هو العتق، والعتق ليس بخبيث وكيف يكون خبيثا وهو قربة إلى الله تعالى، فلم يحصل لهذه الآية تعلق بهذه المسألة: .الفصول في الأصول ج ١ / ص ٥٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٧.

(٤) سقط من (ب): به.

شرعا، أو بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه، فهو الذي نقول إن له ظاهرا صحيحا يصح التعلق به، فكل خطاب يخرج عن هذه الأقسام فلا ظاهر له.

ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١)، و ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (٢).

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (٣)، فإنه يفهم منه النهي عن الضرب وسائر المضار.

وذهب بعض من تكلم في هذا الباب إلى أن ظاهر هذا الخطاب لا يعلم منه النهي عما (٤) ذكرناه، وإنما يعلم ذلك بأن يحمل على ما ذكرناه (٥) في الآية بضرب من الاعتبار. وهذا ظاهر السقوط، لأن كل من يعرف لغة العرب إذا سمع قائلا يقول: لا تقل لأبيك (٦) أف، فإنه يعقل منه أنه ينهاه (٧) عن ضربه، ويجري ذلك مجرى المنطوق به (٨) في اللفظ، وكذلك (٩) لو قال: لا تقل له أف ولكن اشتمه أو اضربه يعد هذا الكلام (١٠) متناقضا، ويجري ذلك مجرى أن يقول: فلان مؤتمن على

---

(١) سورة التوبة: ١١٥.

(٢) سورة يونس: ٤٤.

(٣) سورة الإسراء: ٢٣.

(٤) في (أ): كما.

(٥) ما ذُكِر.

(٦) في (ب): لا تقل له.

(٧) في (ب): ينهى.

(٨) في (ب): له.

(٩) في (أ): ولذلك.

(١٠) في (أ): لعد الكلام.

قنطار [1] ولكنه يخون في خردلة، في أن الكلام يعد متناقضا.

ومثال الثالث: الخطاب الوارد على طريقة الزجر كآية السرقة، فإنها يستفاد منها أن الأمر بالقطع هو لأجل السرقة، إذ لو لم تفد ذلك لخرجت عن أن تكون زجرا.

ومثال الرابع: ما لا يتم فعل الشيء إلا به حكما أو إيجادا، فإنه يفهم من الأمر به الأمر بما يحتاج في فعله إليه.

*

(١) في (ب): قيراط.

مسألة: اختلف أهل العلم في العبارة الواحدة هل يجوز أن يراد بها معنيان مختلفان أو [(١)] لا يصح ذلك [(٢)]؟

فمنهم من ذهب إلى أن ذلك لا يصح، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي، وهو قول أبي هاشم.

ومنهم من ذهب إلى جوازه، وهو الظاهر من مذهب الشافعي وأصحابه، وحكي ذلك عن ظاهر مذهب أبي علي، ولم يختلفوا في أنها يصح أن يراد بها معاني

---

(١) في (ب): أم.

(٢) قال أبو إسحاق الشيرازي: مسألة يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان كالأقراء يراد به الحيض والطهر واللمس يراد به الجماع واللمس باليد وبه قال أبو علي الجبائي. وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان وهو قول أبي هاشم. التبصرة ج ١ / ص ١٨٤.

"و" اللفظ "المشترك" فيه "واقع لغة" أي في اللغة عند أصحابنا والشافعية والحنفية والأكثر من طوائف العلماء في الأسماء. - كالقرء في الحيض والطهر، والعين: في الباصرة والجارية والذهب وعين الشمس وعين الميزان. وغير ذلك - وفي الأفعال - كعسعس: لأقبل وأدبر، وعسى: للترجي والإشفاق، والمضارع للحال والاستقبال. ووقوع الماضي خبرا ودعاء. كغفر الله لنا - وفي الحروف كالباء: للتبعيض وبيان الجنس والاستعانة والسببية ونحوها. "جوازا" لأنه لا يمتنع وضع لفظ واحد لمعنيين مختلفين على البدل من واضع واحد أو أكثر ويشتهر الوضع. ومنع جمع وقوع المشترك في اللغة. وردوا ما قال الأكثر أنه مشترك إلى التواطؤ أو الحقيقة والمجاز. شرح الكوكب المنير - (ج ١ / ص ١٣٩)

وللمزيد من التوسع انظر "البرهان ١/ ٤٢١، نشر البنود ١/ ٢٧٦، مناهج العقول ٢/ ١٤٢، نهاية السول ٢/ ١٤٣، روضة الناظر ص١٨١، المحصول٣/ ٢٣٤، اللمع ص ٢٧، إرشاد الفحول ص ١٦٩، مختصر الطوفي ص ١١٦، شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٤، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٦٠، الآيات البينات ٣/ ١١١، المستصفى ١/ ٣٦١، الإحكام للآمدي ٣/ ٩، فواتح الرحموت ٢/ ٣٢، شرح العضد ٢/ ١٥٨".

كثيرة إذا جمعتها صفة واحدة كالعموم، ولفظة الإنسان، وما يجري مجرى ذلك.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: ما اعتمده شيخنا أبو عبد الله وهو أنه يمتنع من المعبِّر أن يقصد بعبارة واحدة استعمالها فيما وضعت له، وأن يقصد في تلك [1] الحال العدول بها عما وضعت له، ويجري في الامتناع [2] مجرى أن يُعَظِّم الغير على فعل ويذمه عليه، وهذا يبين أنه لا يصح أن يراد به الحقيقة والمجاز.

ومنها: أن المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذر كونه مريدا بعبارة واحدة شيئا وخلافه في وقت واحد.

ومنها: أنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بعبارة واحدة الفرض والنفل.

ومنها: أن أحدا من العلماء من الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا لم يحمل آية القرء على الحيض والطهر جميعا في حالة واحدة، مع العلم بأن كل واحد منهما يصلح له اللفظ، وأنهما قد أريدا على الانفراد، وهذا يدل على أنهم عرفوا من حكم اللفظ أن المعنيين جميعا لا يجوز أن يرادا به.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن الاعتبار فيما يصح أن يراد [3] بالعبارة هو بأن تكون موضوعة له في اللغة، وأن يكون ما به تصير العبارة عبارة عنه متأتيا في استعمالها فيه، لأن ما لا تصلح له العبارة في اللغة لا يجوز أن يُعَبَّر بها عنه، إذا كان المتكلم يتكلم بلغة العرب [4]، وما به [5] تصير العبارة متناولة له دون غيره،

---

(١) في (أ): ذلك.

(٢) في (ب): ويجري في ذلك الامتناع.

(٣) في (أ): يفاد.

(٤) في (ب): بكلمة العرب.

(٥) سقط من (ب): به.

وهذا [1] لقصد إذا لم يصح فيه، لم يجز أن يكون المخاطب معبرا بها عنه، فإذا صح الأمران جميعا فلا مانع يمنع من ذلك، وقد علمنا أن هذين الوجهين يصحان في معنيين مختلفين كصحتهما في معنى واحد وفي المعاني الكثيرة إذا جمعتها صفة واحدة، لأن عبارة واحدة قد وضعت في اللغة لمعان مختلفة كالألفاظ المشتركة، مثل قولهم: عين، وما يجري مجراها، والقاصد بالعبارة لا يمتنع أن يقصد بها كلا المعنيين اللذين وضعت لهما، لأن قصده لأحدهما لا ينافي قصده للآخر، فقد تبين بهذه الجملة أنه لا مانع من أن يراد [2] بعبارة واحدة: معنيان مختلفان.

والجواب عن أول ما احتج به القائلون بالمذهب الأول: أنه ليس من شرط صحة كون المتكلم معبرا عن شيء أن يقصد بعبارته استعمالها فيما وضعت له، بل متى عبر عنه بالعبارة الموضوعة له حقيقة أو مجازا وقصد ذلك، كان معبرا عنه من دون أن يقصد بها أنه يستعملها فيما وضعت له، أو يعدل بها عنه، لأن أكثر من يتكلم لا يخطر بباله هذا الوجه، ولا يخطر له هذا القصد، ويصح منه التصرف في العبارة عن كل ما يريد أن يعبر عنه، وإذا لم يكن هذا شرطا في العبارة عن المعبر عنه، لم يؤثر ما ذكروه من تعذر القصد إلى استعمال العبارة فيما وضعت له، والعدول بها عنه في صحة كون المتكلم معبرا بعبارة واحدة عنهما جميعا، وهذا بَيِّن.

والجواب عن الثاني: أن ما ادعوا تعذره نحن نجده متأتيا منا، لأن كل أحد يعلم من نفسه أنه يصح أن يريد بقوله للغير: تجنب نكاح المرأة التي نكحها أبوك: العقد والوطئ جميعا، وأنه لا مانع يمنع من ذلك.

---

(١) في (أ): وهو.

(٢) في (ب): لا مانع بأن يراد.

والجواب عن الثالث: أنه لا يمتنع أن يراد بعبارة واحدة الفرض والنفل إذا كان القصد إلى معنيين: أحدهما: فرض. والآخر: نفل.

وإنما يتعذر ذلك في معنى واحد.

والجواب عن الرابع: أن العلماء قد عقلوا أن آية القرء قد أريد بها الطهر والحيض جميعا، بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه، وإنما حكموا بأنهما جميعا لا يرادان من شخص واحد في حالة واحدة، لقيام الدلالة لا لامتناع إرادة ذلك من جهة اللفظ.

❊

مسألة: اختلف أهل العلم في تأخير البيان إلى وقت الحاجة إلى الفعل [1].

فمنهم من ذهب إلى جوازه، ثم اختلفوا فمنهم من أجازه، سواء كان الخطاب عاما أو مجملا، وهم طائفة من أصحاب الشافعي.

ومنهم من أجازه إذا كان الخطاب مجملا، وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه.

وذهب بعضهم إلى أن تأخيره لا يجوز على وجه من الوجوه، وهو قول أبي علي

---

(١) قال الآمدي: المسألة السادسة الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة.اختلفوا في جواز إسماع الله للمكلف العام دون إسماعه للدليل المخصص له فذهب الجبائي وأبو الهذيل إلى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعي وأجازا أن يسمعه العام المخصص بدليل العقل وإن لم يعلم السامع دلالته على التخصيص.وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري إلى جواز إسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له وسواء كان المخصص سمعيا أو عقليا وهو الحق لوجهين: الأول: إنا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب إذا كان سمعيا مع أن عدم سماعه لعدمه في نفسه أتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه فإذا جاز تأخير المخصص فجواز تأخير إسماعه مع وجوده أولى.

الثاني: هو أن وقوع ذلك يدل على جوازه ودليله إسماع فاطمة قوله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (النساء ١١) مع أنها لم تسمع بقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة إلا بعد حين.وكذلك أسمعت الصحابة قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ (التوبة ٥) ولم يسمع أكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين إلى وقائع كثيرة غير محصورة

وكل ما يتشبث به الخصوم في المنع من ذلك فغير خارج عما ذكرناه لهم من الشبه في المسألة المتقدمة وجوابها ما سبق مع أنه منتقض بجواز إسماعه العام مع عدم معرفته بالدليل المخصص إذا كان عقليا..الإحكام للآمدي ج ٣ / ص ٥٤.

وللمزيد من التوسع انظر "شرح العضد ٢/ ١٦٧، الإحكام للآمدي ٣/ ٩، المعتمد ١/ ٣٦٠، نهاية السول ٢/ ١٦١، الآيات البينات ٣/ ١٢٧ وما بعدها، المستصفى ٢/ ١٥٢، فواتح الرحموت ٢/ ٥١، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٧٣، تيسير التحرير ٣/ ١٧٥، شرح تنقيح الفصول ص٢٨٦، المحصول ٣/ ٣٣٤".

وأبي هاشم، وسائر شيوخنا المتكلمين وأصحاب الظاهر، وبعض أصحاب الشافعي.

واحتج القائلون بجوازه بوجوه:

منها: أن العقل لا يمنع منه، والشرع لم يأت بفساده، فيجب أن يكون جائزا وموقوفا على ما تقتضيه الحكمة والمصلحة من ضمه إلى الخطاب، أو تأخيره عنه إلى وقت الحاجة.

ومنها: أنه إذا جاز تأخير بيان الوقت الذي تزول فيه العبادة عن المكلف بالنسخ إلى وقت الحاجة إليه، جاز أيضا تأخير بيان صفة العبادة التي ورد بها الأمر إلى وقت الحاجة إلى فعلها.

ومنها: أنه إذا جاز أن يأمر الحكيم بالفعل ويؤخر الإقدار عليه والتمكين [1] منه إلى وقت الحاجة إلى الفعل، جاز أيضا أن يأمر به ويؤخر بيان صفته إلى وقت الحاجة.

ومنها: أن في القرآن ما يدل على جوازه، لأن الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح البقرة على الإطلاق من غير أن يبين صفتها، ثم بين الصفة التي يجب أن تكون المذبوحة عليها، حالا بعد حال.

ومنها: أن في السنة ما يدل عليه، فمن ذلك ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي [2] صلى الله عليه [وآله] وسلم: «أقرأ. فقال له: وما أقرأ؟ قال: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١)**﴾ [3]» [4]، فأخر البيان.

---

(١) في (أ): والتمكن.

(٢) في (أ): ما روى جبريل عليه السلام، قال النبي صلى الله عليه سورة وآله.وسلم.

(٣) سورة العلق:١.

(٤) عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء وكان

ومن ذلك أن بيان صفة الزكاة وشروطها التي نزل الكتاب بوجوبها تأخر، فكان أرباب الأموال مع علمهم بوجوب الزكاة عليهم لا يعلمون تفصيلها وشروطها إلا بعد أن بين لهم عند المطالبة بها، وحتى روي أن (معاذا لم يعرف حكم الأوقاص وهو متولي لأخذ الزكاة، حتى راجع النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم في تعرف الحكم فيها) [(١)].

ومن ذلك ما روي من (سؤال من سأل النبي صلى الله عليه [وآله وسلم] عن

يخلو بغار حراء فيتحنث فيه – وهو التعبد – الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال (ما أنا بقارىء). قال: (فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا بقارىء فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارىء فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم﴾). أخرجه البخاري في صحيحه ج ١/ ص ٤/ ح ٣. ومسلم في صحيحه ج١/ ص١٤٢/ ح١٦٠. وابن حبان في صحيحه ج١/ ص٢٢٠/ ح٣٣. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٣/ ص١٣٩. والحاكم في مستدركه ج٣/ ص٢٠٣/ ح٤٨٤٣.

والطيالسي في مسنده ج١/ ص٢٠٧/ ح١٤٦٩. وابن راهويه في مسنده ج٢/ ص٣١٧/ ح٨٤٠. والبيهقي في سننه الكبرى ج٩/ ص٦/ ح١٧٤٩٩.

(١) عن يحيى بن الحكم أن معاذ بن جبل قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مصدقا الى أهل اليمن وأمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا والتبيع الجذع أو تبيعة ومن كل أربعين مسنة قال: فعرضوا علي أن آخذ ما بين الاربعين والخمسين وبين الستين والسبعين وما بين الثمانين والتسعين فأبيت عليهم وقلت لهم: حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقدمت فأخبرت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين تبيعا ومن الاربعين مسنة ومن الستين تبيعتين ومن السبعين مسنة وتبيعا ومن الثمانين مسنتين ومن التسعين ثلاثة أتابيع ومن المائة مسنة وتبيعين ومن العشر ومائة مسنتين وتبيع ومن العشرين ومائة ثلاث مسنات أو أربع أتابيع وأمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لاآخذ من ما بين ذلك شيئا الى أن يبلغ مسنة أو جذعا وزعم أيضا ان الأوقاص لا فريضة فيها. المعجم الكبير ج ٢٠ / ص ١٧٠. سنن البيهقي الكبرى ج ٤ / ص ٩٩. سنن الدارقطني ج ٢ / ص ٩٤. مسند أحمد بن حنبل ج ٥ / ص ٢٤٠.

أوقات الصلوات، فأخر بيانها إلى أن بين ذلك بفعلها في أوقاتها)[1]، وما يجري هذا المجرى من الأخبار المروية في هذا الجنس.

والذي يدل على أن تأخير بيان المجمل لا يجوز: أن الخطاب إذا كان القصد به تكليف الفعل وأمر المخاطب به، فإيراده على وجه لا يفهم منه المخاطب صفة المأمور به يكون عبثا، ويجري ذلك مجرى أن يُخاطَب العربي الذي لا يحسن إلا لغة العرب فيما يأمره بلغة الزِّنج، وإذا كان هذا قبيحا من حيث يجري مجرى العبث، فكذلك الخطاب المتجرد عن البيان، فثبت أن الله تعالى لا يفعل ذلك.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إن خطاب العربي بلغة الزنج يقبح من[2] كل وجه، ولسنا نُسلِّم لكم ذلك، بل نقول بأنه يحسن ويخرج من حكم العبث إذا كان للمخاطِب غرض صحيح في ذلك.

فالجواب: أنّا لم نقل: إنه يقبح من[3] كل وجه ويكون عبثا، وإنما قلنا: إن المخاطب إذا أراد أن يأمر العربي بفعل من الأفعال وكان قصده بالخطاب هذا الوجه، فعدل بالخطاب عن لغة العرب التي يفهمها المخاطَب إلى لغة الزنج التي لا يفهمها، ولم يكن هناك من يترجم للمخاطب عنه، كان الخطاب الواقع على هذا الوجه قبيحا جاريا مجرى العبث، ولهذا يَنْسِب من يفعل ذلك جماعة العقلاء إلى

---

(١) عن جابر بن عبد الله قال: سأل رجل رسول الله صلى الله عليه و سلم عن وقت الصلاة فقال صل معي فصلى رسول الله صلى الله عليه و سلم الصبح حين طلع الفجر ثم صلى الظهر حين زاغت الشمس ثم صلى العصر حين كان فيء الإنسان مثله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس ثم صلى العشاء حين غيبوبة الشفق ثم صلى الصبح فأسفر ثم صلى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله ثم صلى العصر حين كان فيء الإنسان مثليه ثم صلى المغرب قبل غيبوبة الشفق ثم صلى العشاء فقال بعضهم ثلث الليل وقال بعضهم شطره. السنن الكبرى للبيهقي ج ١ / ص ٣٧٢.

(٢) في (ب): على.

(٣) في (ب): على.

العبث، ولا يخرجه عندهم عن [(١)] كونه عابثا قوله: إني سأفسر له هذه الزنجية بالعربية وقت الحاجة إلى الفعل، من حيث يعلم أن تقديم ما قدمه من الخطاب باللغة الزنجية، مع أن قصده به أمر المخاطب بالفعل لا فائدة فيه، ولا فصل بين من يُجَوِّز هذا ويشك في قبحه وكونه جاريا مجرى العبث، وبين من يُجَوِّز على بعض العقلاء المدرسين أن ينتصب لتدريس جماعة لا يعرفون إلا لغة العرب، ويكون قصده بالخطاب الذي يورده إفهامهم بالمسائل التي يريد أن يُدَرِّسها إياهم، فيدرسهم بالزنجية طول نهاره، ويعتذر بأنه سيفسر لهم في اليوم الثاني جميع ما أورده عليهم من التدريس، الذي قد علم أنهم لا سبيل لهم إلى معرفة معانية إلا باللغة العربية التي يفهمونها، وهذا مما يعلم قبحه، وكونه جاريا مجرى العبث ضرورة [(٢)].

---

(١) في (أ): من.

(٢) قال أبو الحسين البصري: واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساما تختلف الأدلة عليها والشبه الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه فوجب أن نقسم ونتكلم على كل قسم على انفراده فنقول إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ضربان أحدهما أنه ظاهر قد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالأسماء المشتركة والأول ينقسم أقساما منها تأخير بيان التخصيص ومنها تأخير بيان النسخ ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ومنها اسم النكرة إذا أريد به شيء معين وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لا بد من أن يبين الخطاب الوارد فيها إما بيانا مفصلا أو مجملا وأما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب والكلام يقع في ثلاثة مواضع أحدها تأخير بيان ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملا والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له.والدلالة على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر إذا استعمل في غيره أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب به إما أن يقصد إفهاما في الحال أو لا يقصد ذلك به فان لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا لأن المعقول من قولنا أنه مخاطب لنا أنه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا ولأنه لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا في الحال فيكون قد قصد أن نجهل لأن من خاطب قوما بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنى به ما عنوه به ولأنه لو لم يقصد إفهامنا

فإن قال قائل: الخطاب الذي أُخِّر بيانه لا يشبه ما ذكرتم من خطاب العربي بلغة الزنج، لأن المخاطَب بما تأخر بيانه يعلم أنه قد أمر بفعل من الأفعال، ويعلم أيضا جنسه وإن لم يعلم صفته على التفصيل وسائر شروطه، فيجوز أن يخاطب بذلك ليعتقد فعله ويعزم عليه، ثم يبين له صفته عند الحاجة إلى فعله، وليس هكذا الخطاب بالزنجي [1]، لأن المخاطب لا يفهم منه شيئا ولا يستفيده.

قيل له: لم نقل إن هذا الخطاب عبث من كل وجه، فإنه [2] لا فرق بينه وبين الخطاب الذي لا يفهم بوجه من الوجوه [3]، وإنما قلنا: إنه عبث في الوجه المقصود به، وإذا حصل من الفعل عبث في جهة من الجهات وجب قبحه وإن اقترن به وجوه كثيرة تقتضي حسنه، فالفرق الذي ذكره بين هذا الخطاب وبين الخطاب الزنجي لا يمنعهما [4] من الاشتراك في الوجه الذي بيَّنَّا اشتراكهما فيه، وهو أن كل واحد منهما خطاب قصد به أمر يتعلق بالمخاطب، وأورد [5] على وجه لا يستفيد منه المخاطب ذلك.

لكان عبثا لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب جاز مخاطبة العرب بالزنجية وهو لا يحسنها إذ كان غير واجب إفهام المخاطب بل ذلك أولى بالجواز لأن الزنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جازت مخاطبة النائم ويبين له بعد مدة وأن يقصد الإنسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة فان قيل خطاب الزنج لا يفهم منه العربي. المعتمد ج ١ / ص ٣١٦. وانظر المحصول للرازي ج ٣ / ص ٣٠٩. قواطع الأدلة في الأصول ج ١ / ص ٣٠١.

(١) في (ب): بالزنج.

(٢) كذا في المخطوطين، ولعل الصواب: وإنه.

(٣) في (ب): لا فرق بينه وبين الزنجي.

(٤) في (أ): لا يمنعها. وفي (ب): الخطاب الذي.

(٥) في (ب): ووارد.

ووجه آخر وهو أن الفرق الذي ذكره السائل بين الخطاب الذي تأخر بيانه وبين الخطاب الزنجي لا يصح، لأن مثل ما ذكره مما يختص به الخطاب الزنجي وهو أن المخاطب به إذا كان حكيما، علم أن خطابه على الجملة لا يخرج عن أن يكون من بعض أقسام الكلام المعلومة، فإما أن يكون خبرا أو استخبارا، أو أمرا أو نهيا، أو ما يكون في معنى بعض هذه الأقسام، فيعتقد المخاطب به أنه إن كان خبرا تلقاه عند التفسير بواجبه [1]، وإن كان استخبارا أخبر بما عنده، وإن كان أمرا ائتمر، وإن كان زجرا انزجر، فيدعي أنه يحسن لهذا الضرب من الفائدة. ويمكن أن يقال أيضا: إنه كان يجب على هذا الأصل الذي اعتمده السائل أن يحسن من المخاطب أن يقول لمن يخاطبه: اعلم أن جميع ما أوردُه عليك فهو رمز [2] أشياء سأفسرها لك، فاعتَقِدْ أنك تفعلها فاعزم على ذلك، ثم يبتدأ فيخاطبه بذلك الأشياء بالزنجية، وقد علمنا قبح ذلك، وأن تقديمه ما قدمه مما يعتقد المخاطب عنده امتثال الفعل لا يخرج هذا الخطاب الزنجي من أن يكون جاريا مجرى العبث.

وكذلك لو قال بعض المدرسين لأصحابه وهم لا يفهمون إلا لغة العرب: اعلموا أن جميع ما أدرسكم اليوم هو من كتاب الحج، فاعتقدوا أنكم تسمعون مسائل الحج، واعزموا على تدبرها وتحفّظها إذا فسرت لكم بالعربية، ثم يبتدأ تدريسهم بالزنجية، لكان لا شبهة في أن ذلك يجري مجرى العبث، وإن كان ما ذكروه [3] من الخطاب المتجرد عن البيان حاصلا فيه.

فإن قال: إنما يقبح الخطاب الزنجي لأنه لا يتعلق به غرض صحيح.

---

(١) كذا في (أ). ولم أهتد إلى معناها.

(٢) في (أ): أمر.

(٣) في (ب): ذكره.

قيل: ليس الأمر كذلك، لأنه يجوز أن يكون للمخاطب به أغـراض في إيـراده، مثل أن يحب أن يظهر من نفسه أنه يعرف لغة الزنج، ومثل أن يلتذ بذلك، وذلك لا يخرجه من أن يكون قبيحا، من حيث كان عبثا في الوجه المقصود به.

فإن قال: أليس قد حسن أن يخاطب العجمي بلغة العرب في أداء الشـرائع، ثـم بين له ذلك؟

قيل له: إنما حسن ذلك لأنه يتمكن من معرفة المراد بالخطاب في الحال بالرجوع إلى الغير، وهذا الخطاب في حكم ما اقترن به البيان.

فإن قالوا: قد علمنا أنه يحسن من الحكيم أن يقول لغيره: إذا كان غـدا فادخـل السوق واشتر لي شيئا سأقوله لك وأذكر صفته غدا، وهـذا صـورة الخطـاب الـذي يتأخر بيانه إلى وقت الحاجة.

قيل له: الخطاب الجاري هذا المجرى ليس المقصـد بـه أمـر المخاطـب بشـراء شـيء، ولو كان المقصود به ذلك لقَبُح، وإنما القصد به أن يبين للمخاطب أنـه يريـد أن يأمره بذلك ليوطن نفسه عليه، فالمقصود بالخطاب مبين هاهنا، وإنما منعنا من أن لا نبين ما هو مقصود بالخطاب.

فإن قال: هذا ظاهره أمر.

قيل له: لا ننكر ذلك ولكن [1] ليس كل لفـظ يكـون ظـاهره موضـوعا للأمـر يكون القصد به الأمر، وهذا إنما يحسن إذا لم نقصد الأمـر، وإنـما نقصـد مـا ذكرنـاه للدليل الذي تقدم.

---

(١) سقط من (أ): لكن.

[فإن] قال: فنحن كذلك نقول في الخطاب الذي تأخر بيانه: إن القصد به أن يوطن المخاطب به نفسه على فعل ما سيتبين [(١)] له في المستقبل، وليس بأمر في الحال.

قيل له: هذا فاسد بالإجماع فلا يمكن ادعاؤه، إذ لا خلاف في أن قوله تعالى: ﴿وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [(٢)]، أمر على الحقيقة للمكلفين بإخراج هذا الحق، ولا أحد يقول بأن الأمر به على الحقيقة إنما يتجدد عند وجوب الإخراج، وهذا يبين سقوط هذا السؤال.

فأما ما يدل على أن تأخير بيان العام لا يجوز، فهو أنه قد ثبت أن العموم بظاهره دلالة على ما وضع له، فلو خاطب الحكيم تعالى به ولم يرد جميعه ولم يبين ذلك لكان قد أوجب علينا أن نعتقد دلالته على ما ليس بدليل عليه في الحقيقة، وهذا يجري مجرى تلبيس الأدلة، وإيهام تصديق الكاذب بإظهار العلم المعجز على من هو كاذب، والله سبحانه يتعالى عن ذلك.

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إن العموم الذي يتأخر [(٣)] بيانه دلالةٌ قبل وقت الحاجة وحصول البيان، فلسنا نقول ذلك، بل نقول: إن كونه دلالة إنما يستقر في وقت الحاجة وحصول البيان.

قيل له: هذا ظاهر الفساد، لأن العموم إنما كان دلالة لما يرجع إلى صيغة العموم [(٤)] وظاهره، وصيغته لا تتغير قبل حال الحاجة وعند حصولها.

---

(١) في (أ): المخاطب نفسه على ما سيبين.

(٢) سورة الأنعام: ١٤١.

(٣) في (ب): تأخر.

(٤) في (ب): إلى صيغته.

يبين صحة هذا أن ما [١] في وقت الحاجة لا يخلو: من أن تكون وجه دلالته ظاهرة. أو الحاجة. أو هما جميعا.

ولا يجوز أن يكون للحاجة مدخل في كونه دلالة، لأن وجه كونه دلالة يجب أن يكون أمرا راجعا إليه [٢]، وإلى صيغة المخاطب به.

فأما الحاجة فهي أمر يختص المكلف، وحال المكلف لا يؤثر في الدلالة، لأنها لا تتغير (بأن يحتاج هو إليها ولا تحتاج، كما لا تتغير) [٣] بأن ينظر فيها أو لا ينظر.

فإن قال: فيلزمكم من هذا [٤] في العموم إذا اقترن به التخصيص؟!

قيل له: لا يلزم ذلك لأنه إذا اقترن به التخصيص [٥] لا يكون بمجرده دلالة، لأن دلالة العموم في الصيغة المجردة، فإذا قارنها ما يخصصه لم يكن بد [٦] من اعتبار التخصيص المقارن له، فيكون دلالة على غير ما تناوله التخصيص، ولا يعتبر مجرد الصيغة في كونه دلالة.

فإن قال: يلزمكم ذلك إذا كان التخصيص منفصلا عنه.

قيل له: لا يلزم هذا أيضا، لأن دليل التخصيص إذا كان قائما فهو بمنزلة المقترن به في أن اعتباره واجب، فلا نسلم كونه دلالة بنفسه.

فإن قال: فما الذي يعتقده المخاطب إذا سمعه ولم يسمع دليل التخصيص؟

قيل له: أصحابنا على قولين في العام المخصوص بدليل سمعي:

---

(١) سقط من (ب): ما.

(٢) في (ب): إليه والصفة، مصحفة.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) في (أ): فيلزمكم من هذا.

(٥) في (ب): إذا قارنه التخصيص.

(٦) في (ب): لا يكون بمجرده دلالة بل لا بد...إلخ.

فمنهم من يقول: لا يجوز أن يسمع العام ولا يسمع التخصيص، وهو قول أبي علي، وعلى هذا الأصل يسقط السؤال.

والثاني: أنه يجوز أن يسمعه من دون أن يسمع التخصيص، فالواجب عليه أن لا يعتقد منه [(١)] شيئا حتى يقف على التخصيص، ويقف فيه قدر المدة التي يتمكن فيها [(٢)] من الوقوف عليه، وهو قول أبي هاشم، وهذا هو الصحيح عندنا، لأن التخصيص السمعي بمنزلة التخصيص العقلي في هذا الباب، فإذا جاز أن يسمع من لم ينظر في الدليل العقلي التخصيص، جاز أيضا أن لا يسمع المخصص [(٣)] السمعي. وعلى هذا لا يلزم السؤال أيضا، لأنا إنما نجعله دلالة مع اعتبار التخصيص الثابت.

فإن قال: إذا جوزتم هذا لزمكم عليه جميع ما ألزمتم من يقول بتأخير البيان!

قيل له: لا يلزمنا ذلك لأنا ألزمناهم وجهين [(٤)]:

أحدهما: أن يكون الخطاب قبيحا جاريا مجرى العبث في الوجه المقصود إليه، من حيث لم يبين المراد به، وهذا غير حاصل في هذا الموضع، لأن البيان مقرون به، وإنما يلزم السامع أن يتبينه (والبيان لم يتأخر من جهة المخاطب، وإنما حصل من خطاب طويل وخطاب قصير، وهذا لا يؤثر في حسنه) [(٥)].

والثاني: أن العموم المجرد دلالة على ما يستغرقه بظاهره وصيغته، فإذا خوطب به ولم يرد جميع ما يشتمل عليه من دون بيان التخصيص، جرى ذلك مجرى تلبيس

---

(١) في (ب): فيه.

(٢) في (ب): لها.

(٣) في (أ): التخصيص.

(٤) في (ب): من وجهين.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

الدليل وإباحة اعتقاد الجهل، وما جوزنا بعيد عن هذا، لأن العموم لم يجرد [1] عن دليل التخصيص بل هو ثابت معه.

فإن قال: نحن أيضا نقول في العام الذي تأخر بيانه إنه ليس بدليل حتى يقترن به البيان، ويلزم المخاطب به أن يقف فيه إلى وقت ورود البيان.

قيل له: هذا قد دللنا على فساده، وبيّنا أن وجه كونه دلالة هو حصول الصيغة مع التجرد عن دليل التخصيص، (ولو جاز أن لا تكون مجرد الصيغة دليلا، لكان انضمام البيان إليها لا يصير به دليلا أيضا، لأن ما يجوز من الاجتهاد الذي هو خارج عن الظاهر مع مجرد الصيغة يجوز مع البيان أيضا، وهذا يخرج الاسم من كونه دلالة أصلا، فثبت أن مجرد الصيغة دلالة لا محالة) [2]، فإذا حصل ذلك كان دليلا، وتأخير بيانه يجري مجرى تلبيس الدليل.

فإن قيل: إذا سمع العام ولم يسمع دليل التخصيص، فقد تأخر عنه البيان!

قيل له: قد بينا أن [3] البيان لم يتأخر لأنه ثابت، وإنما تأخر عنه التبين، وتأخر التبين جائز عندنا وحسن أيضا، إذا لم يقترن به التفريط والتقصير فيما كلف من التبيين. وهذا بمنزلة أن يكون بعض العمومات يحتاج في إيراده واستيفاء المخاطب له إلى زمان فيه بعض الطول في أنه لا يعد تأخرا [4]. (ومثل المخاطب إذا كان

---

(١) في (ب): يتجرد.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ب): قد بينا أن.

(٤) في (ب): متأخرا.

أعجميا وهناك من يفسر له، فإن الخطاب لا يخرج من كونه مبينا) [١] وهذا بين [٢].

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا في المسألة: أنّا قد بينا أن الخطاب الذي تأخر بيانه يجري مجرى العبث، والعقل قد اقتضى قبحه، فسقط [٣] قولهم: إن العقل لا يدل على قبحه، وإذا ثبت قبحه لم يجز أن يقال: إنه يحسن لأجل المصلحة، لأن الفعل لا يحسن بتة مع اقترانه وجه [٤] من وجوه القبح به.

والجواب عن الثاني: أن تأخير العلم لوقت [٥] زوال العبادة لا يؤثر في حسن الخطاب، ولا يجعله عبثا في الوجه المقصود به، لأنه إنما قصد به تعريف المخاطب حال ما أمر به من العبادة لا زوالها، فوقت زوالها لا مدخل له في الخطاب، ولا حاجة بالمخاطب إليه، فحكم زوال العبادة بالنسخ كحكم زوالها بالموت أو العجز المانع منها، فكما أن تجرد الخطاب عن العلم بذلك لا يؤثر في حسنه، فكذلك تجرده عن العلم بوقت النسخ.

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) وقد نوقشت المسألة بشكل موسع ليس هذا محلها انظر "مناهج العقول ٢/ ١٤٩، المحصول?١ق٣/ ٢٦٩، شرح تنقيح الفصول ص٢٨١، روضة الناظر ص١٨٤، المسودة ص٥٧٣، مختصر الطوفي ص ١١٩، العدة ١/ ١١٨، الإحكام للآمدي ٣/ ٢٧، إرشاد الفحول ص ١٧٣، التبصرة ص٢٤٧، أصول السرخسي ٢/ ٢٧، فواتح الرحموت ٢/ ٤٥، شرح العضد ٢/ ١٦٢، تيسير التحرير ٣/ ١٧٥، الإحكام لابن حزم ١/ ٧٢، الآيات البينات ٣/ ١١٩، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١/ ١١٩، المعتمد ١/ ٣٣٨، نشر البنود ١/ ٢٧٨، المستصفى ١/ ٣٦٦ وما بعدها، اللمع ص ٢٩، نهاية السول ٢/ ١٥١، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٦٧".

(٣) في (ب): فيسقط.

(٤) في (أ): مع اقترانه بوجه.

(٥) في (ب): بوقت.

يبين صحة ما ذكرناه أن الغرض بالخطاب هو أن يفعل المخاطب ما تضمنه، والغرض بالنسخ هو أن لا يفعل مثل ما كان أمر بفعله، فلا تعلق لأحدهما بالآخر.

ومما يبين الفصل بين الأمرين: أن البيان لو تأخر عن وقت الحاجة لكان قبيحا، من حيث يجري مجرى العبث بالاتفاق، وتأخر بيان النسخ لا يوجب كون الخطاب الحاصل في زمان العبادة عبثا على وجه من الوجوه.

والجواب عن الثالث: أن الأمر بالفعل إنما يقتضي أن يكون المأمور قادرا قبل فعل المأمور به بوقت [1] واحد، فأما قبل ذلك فلا يجب أن يكون قادرا عليه لوجه (يرجع إلى الفعل، إذ لا مدخل لذلك فيه) [2]، وإذا كان كذلك لم يمتنع أن تقتضي الحكمة والمصلحة تقديم الأمر بأوقات كثيرة، ولا يجب إقدار المكلف في حال الأمر، ولا يقبح الأمر من حيث لم يقترن به الإقدار، كما لا يجب التمكين من الآلة التي يحتاج إليها في فعل المأمور به في حال الأمر، ويحسن تقديم الأمر عليه. ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يأمر غيره بفعل من الأفعال في بلد يحتاج إلى أن يسير إليه، ولا يلزمه أن يمكنه من الآلة قبل حصوله في ذلك البلد وشروعه في الفعل، وذلك لا يخرج الأمر من أن يكون حسنا، فكذلك ما جوزناه.

والجواب عن الرابع: أنه لا دلالة لهم في الآية التي تعلقوا بها، لأنها إنما تضمنت تكليفا بعد تكليف، ولم يكن ما ذكر [3] ثانيا وثالثا من صفة البقرة بيانا للتكليف الأول، بل تضمن التكليف الأول ذبح بقرة على أيّة صفة كانت، فلما لم يفعلوا وعدلوا عن الفعل إلى الاستفهام [4]، اقتضت المصلحة تحديد التكليف عليهم،

---

(١) في (ب): لوقت.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): ما ذكرنا.

(٤) في (ب): في الإستفهام.

وأمرهم بذبح ما له صفة مخصوصة، وكذلك القول في الصفة الثالثة.

وربما استدلوا بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [(١)] ويقولون: إن هذا الحرف يقتضي التراخي.

والجواب عنه: أن حقيقة هذا الحرف وإن كانت تفيد ما ذكروه، فإنها تستعمل بمعنى الواو، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اللهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ﴾ [(٢)]، فالمراد بالآية: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ للدلالة التي دلت على فساد القول بتأخير البيان [(٣)].

والجواب عن الخامس: أن الخبر الذي تعلقوا به من أخبار الآحاد، فلا يصح الاحتجاج به في هذا الباب.

فأما تعلقهم بخبر الزكاة وحكم الأوقاص فيها، وخبر السؤال عن أوقات الصلاة، فالجواب عنه: أنه مما تأخر التّبين فيه لا البيان، لأن البيان قد كان تقدم في جميعه، أما الزكاة فقد كان تقدم بيان ما يجب أخذه منها، وما عدا ذلك فقد كان من التّبيين أنه لا يجب أخذه، إذ الأصل أن لا واجب ولا حق في المال إلا أن يرد [(٤)] به

---

(١) سورة القيامة:١٩.،

(٢) سورة يونس: ٤٦.

(٣) قال عبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران: وههنا مسائل أولها البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول.ثانيها تبين الشيء بأضعف منه كالقرآن بأحاديث الآحاد جائز.ثالثها تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع وتأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز عند ابن حامد والقاضي ابن الفرا وأكثر الشافعية وبعض الحنفية ومنعه أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي والظاهرية والمعتزلة والصيرفي وأبو إسحاق المروزي والحق الأول لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] وثم تفيد التراخي.رابعها يجوز كون البيان أضعف دلالة من المبين ولا تعتبر مساواته في الحكم.المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ج ١ / ص ١٣٣.

(٤) سقط من (ب): يرد.

الشرع، فإذا ورد الشرع بقدر منه مخصوص فالباقي مما يجب أن يعلم أنه على أصله في انتفاء الوجوب عنه، فإن كان القوم التبس عليهم حتى شكوا في الأوقاص فهو خطأ من جهتهم، ولا يقتضي ذلك تأخر البيان. على أن بيان ما يجب أخذه من الصدقات إنما يجب أن يُمَكَّن منه ويخاطب به من له حق القبض، لأن ذلك مِن فرضه دون أرباب الأموال، لأن أولئك إنما عليهم الإخراج عند المطالبة، فلو تأخر عنهم البيان لجاز، كما يجوز أن يتأخر بيان آية السرقة عمن ليس بمخاطب بقطع السراق، وإنما لا يجوز تأخره [1] عمن هو مخاطب بذلك.

وأما (مراجعة معاذ للنبي صلى الله عليه [وآله] وسلم في ذلك) [2] فلا يمتنع أن يكون على سبيل الاستظهار، وإزالة اللبس عن القوم فيما سألوا عنه، ويجوز أيضا أن يكون التّبين تأخر [3].

---

(١) في (ب): تأخيره.

(٢) عن يحيى بن الحكم أن معاذ بن جبل قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مصدقا إلى أهل اليمن وأمرني أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا والتبيع الجذع أوتبيعة ومن كل أربعين مسنة قال فعرضوا على أن آخذ ما بين الأربعين والخمسين وبين الستين والسبعين وما بين الثمانين والتسعين فأبيت عليهم وقلت لهم حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقدمت فأخبرت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين تبيعا ومن الأربعين مسنة ومن الستين تبيعتين ومن السبعين مسنة وتبيعا ومن الثمانين مسنتين ومن التسعين ثلاثة أتابيع ومن المئة مسنة وتبيعين ومن العشر ومئة مسنتين وتبيع ومن العشرين ومئة ثلاثة مسنات أوأربعة أتابيع وأمرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا آخذ من ما بين ذلك شيئا إلى أن يبلغ مسنة أوجذعا وزعم أيضا أن الأوقاص لا فريضة فيها. أخرجه الطبراني في معجمه الكبير ج ٢٠/ ص ١٧٠/ ح ٣٦٣. وابن خزيمة في صحيحه ج٤/ ص١٩/ ح٢٢٦٨. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٤١١/ ح٣٩٠٥. والطبراني في معجمه الكبير ج٢٠/ ص١٢٥/ ح٢٤٩. والبيهقي في سننه الكبرى ج٤/ ص٩٨/ ح٧٠٧٩. وابن أبي شيبة في مصنفه ج٤/ ص٢٤/ ح٦٨٥٢.

(٣) في (ب): أن يكون اللبس أزاله عنه.

وأما خبر مواقيت الصلاة، فالحال في أنه من تأخر التبين دون البيان أظهر، إذ لا شبهة في أن المسلمين كانوا يصلون قبل سؤال هذا السائل، وإن أوقاتها كانت مقررة معلومة، ولا يمكن أن يقال: إن بيان أوقاتها كان متأخرا عن هذا السائل، أو أن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم أخره عنه، من حيث لم يبينها في الوقت، لأنه كان متمكنا من معرفته في الحال بالرجوع إلى غيره من الصحابة، فالذي تأخر عنه هو التبين دون البيان.

فإن قيل: فما قولكم فيمن بلغه قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ**﴾ ولم يتكامل عنده تواتر الخبر المتضمن لبيانها، لأن التواتر لا يجب أن يحصل في حال واحد؟!

فالجواب: أنه لا يجوز أن تبلغهم الآية قبل بلوغ البيان، وتكاملُ تواتر الخبر به (قولُ كثير من شيوخنا، ويمكن أن يقال فيمن هذه حاله: إنه يتوقف قدر انتهاء البيان، وهذا ليس من تأخر البيان في شيء، لأن البيان قد حصل، وإنما تأخر عنه التبين، وهو متمكن من معرفة البيان.

والجواب عن الأول أولى، لأن الخطاب إذا كان متوجهاً إلى الكل، فالبيان يجب أن يكون متمَكّنا للكل، والله الموفق للصواب) [1].

❊

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

مسألة: اختلف أهل العلم في الخطاب إذا علق الحكم فيه بصفة مخصوصة، هل يفيد ذلك انتفاؤه عما انتفت عنه تلك الصفة [(١)]؟

فمنهم من يقول: إنه يفيد ذلك والخطاب يدل عليه، وهو قول الشافعي وكثير من أصحابه.

ومنهم من يقول: إن المحكوم فيه إذا كانت له صفتان فعلق [(٢)] الحكم بإحداهما، دل ذلك على انتفائه مما ليست له تلك الصفة.

---

(١) أقول هذا هو مفهوم المخالفة وهو من المفاهيم المختلف فيها بين علماء الأصول هل تقبل أم لا؟
قال ابن العربي: أما مفهوم المخالفة فهو ما اختلف فيه الناس فقال به الشافعي ومنعه أبو حنيفة ونسب أهل المقالات إلى مالك أنه يقول به. فأما الشافعي فاحتج له أصحابه فإنه منقول عن أئمة اللغة كأبي عبيدة وغيره وذكروا أيضا آيات من القرآن لا متعلق فيها وأخبار محتملة بخلاف ما رأوا منها ولا بد من تحقيقه أولا.
فنقول ذكر القائلون به أن مفهوم المخالفة هو تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على الأخذ بخلافه كقوله في سائمة الغنم الزكاة فيقتضي ذلك أن المعلوفة بخلافه وكذلك التخصيص بالمكان والزمان والعدد فيدل على أن ما عداه بخلافه أيضا وقال القاضي أبو بكر إذا قلت الصفة أغناك من الزمان والمكان والعدد لأنها كلها أوصاف للأعيان والمقصود منها لا يتبين إلا بذكر أمثلة فنقول إن الحكم المنوط بالصفة لا بد أن يعلق بشرط كقوله إن جاءك أخاك فأكرمه فهذا مما يظهر فيه تعلق افكرام بالمجيء وقد قال يعلي بن أمية لعمر رضي الله عنه إن الله سبحانه يقول ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم﴾ وها نحن فقد آمنا فما بالنا نقصر فقال له عمر سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما سألتني فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهذه الصحابة والخلفاء رضي الله عنهم وهو أعيان الفصحاء قد فهموا تخصيص الحكم المعلق على الشرط بوصف الشرط وأما الحكم المعلق بالتعليل كقولك أكرمه لإكرامه لك فلا خلاف فيه.
فأما الحكم المعلق بالوصف كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الغنم الزكاة كقوله تعالى ﴿من فتيتكم المؤمنت﴾ فلا نقول إن الحكم هاهنا فهم من دليل الخطاب وإنما أخذ من عموم الشريعة وهو قوله في سائمة الغنم الزكاة وخص السائمة لأنها الأكثر في موضع آخر ا.لمحصول لابن العربي ج ١ / ص١٠٤- ١٠٥.

(٢) في (ب): فتعلق.

ومنهم من ذهب إلى أن الخطاب بمجرده لا يفيد ذلك ولا يدل عليه، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه، وهو الذي نصره شيخنا أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن الكرخي، إلا أنه ذهب إلى اعتبار شروطه [١] في ذلك:

منها: أن لا تكون الصفة التي علق بها الحكم بيانا له.

ومنها: أن لا تكون مذكورة على وجه التعليل.

ومنها: أن لا يكون المذكور مفيدا لما لم يذكر.

ومنها: أن لا تكون الصفة شرطا في الحكم، وكان ربما يتوقف في هذا الوجه الآخر ويقول: إن كونها شرطا لا يؤثر في ذلك.

فالأول مثل تعليق الزكاة بالسوم.

والثاني: مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» [٢].

والثالث: كآية الشاهدين. وسَمِعْتُه رحمه الله قد أورد هذه الشرائط في بعض الدروس، وألزم نفسه عمن يخالفنا في المسألة سؤالا، وهو [٣] أن اعتبار هذه

---

(١) في (أ): شروطه.

(٢) عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه قال باع عبد الله بن مسعود من الأشعث رقيقا من رقيق الإمارة فاختلفا في الثمن فقال عبد الله بعتكه بعشرين ألفا وقال الأشعث اشتريت منك بعشرة آلاف فقال عبد الله إن شئت حدثتك بحديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال هات قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول إذا اختلف البيعان والبيع قائم بعينه وليس بينهما بينة فالقول ما قال البائع أويترادان البيع. قال الأشعث أرى أن يرد البيع. أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج ٥/ ص ٣٣٣/ ح ١٠٥٩٥. والنسائي في سننه ج٧/ ص٣٠٣/ ح٤٦٤٨. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٧١/ ح١٢٧٠. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٤٦٦/ ح٤٤٤٤. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٦٧٢/ ح١٣٥٠.

(٣) سقط من (ب): سؤالا وهو.

الشروط يؤدي إلى زوال الخلاف فيها، لأن جميع ما نذهب إليه ونقول به من دليل الخطاب لا يخرج عن هذه الأقسام.

وأجاب عن هذا بأن الأمر لو كان على ما قالوه لكان موضع الخلاف باقيا، لأنهم ذهبوا إلى أن المفيد لانتفاء الحكم عما انتفت عنه الصفة التي علق بها ذلك الحكم هو ظاهر هذا الخطاب ومجرده، (من حيث علق فيه الحكم بمجرد الصفة) [1]، ونحن نمتنع من جميع [2] ذلك، ونقول: إنه بمجرده لا يفيد ذلك، فالخلاف ظاهر.

ومن أصحابنا من لا يراعي هذه الشروط، ويذهب إلى أن تعليق الحكم بالوصف إذا كان لا يدل على انتفائه عمن انتفى أيضا عنه الوصف إذا لم يكن الوصف بيانا، فكذلك إذا كان بيانا، لأن دلالة الخطاب لا تتغير في موضوع اللغة (بأن تكون بيانا أو غير بيان، ونقول: لا يلزم عليه الفعل) [3] لأنه لا ظاهر له، فلا يمتنع أن يختلف حاله في كونه دلالة بأن يكون بيانا، وقد وافقنا في هذه المسألة من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريح [4] ومن تبعه منهم، وهو قول أبي هاشم.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) سقط من (ب): جميع.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) هو أحمد بن عمر بن سريح البغدادي، القاضي الشافعي الفقيه الأصولي المتكلم، له مناظرات مع ابن داود الظاهري بحضرة أبي الحسن علي بن عيسى. له مصنفات عظيمة منها: الرد على محمد بن الحسن، والرد على عيسى بن أبان، التقريب بين المزني والشافعي، جواب القاشاني مختصر في الفقه. توفي سنة (٣٠٥هـ) وقيل::: ٣٠٦هـ. له ترجمة في الفهرست ص ٢٩٩. طبقات الشافعية لابن السبكي٣/ ٢١، وفيات الأعيان١/ ٤٩، شذرات الذهب٢/ ٢٤٧، المنتظم لابن الجوزي ٦/ ١٤٩، الفتح المبين١/ ١٦٥.

منها: أنه لو كان تعليق الحكم بصفة المحكوم فيه لا يدل على انتفائه عما عداه مما ليست له تلك الصفة، لكان لا فائدة في تعليقه بها، ويجري ذكرها مجرى سائر الصفات التي لا تأثير لها في الحكم، ولا يفيد ذكرها.

ومنها: أن الصحابة عقلت من تعليق الحكم بالصفة انتفاءه عما انتفت عنه. ألا ترى أنه روي عن يعلى بن أمية [1] أنه قال: «ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا؟!

---

(١) في (أ) يعلي بن منبه.(...- ٣٧هـ =...- ٦٥٧ م) يعلي بن أمية بن أبي عبيدة (واسمه عبيد، ويقال زيد) بن همام التميمي الحنظلي، قال ابن حجر: وهو الذي يقال له " يعلي بن منية " بضم الميم وسكون النون، وهي أمه أو أم أبيه.أول من أرخ الكتب.وهو صحابي، من الولاة.ومن الأغنياء الأسخياء من سكان مكة، كان حليفا لقريش.أسلم بعد الفتح.وشهد الطائف وحنينا وتبوك مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستعمله أبو بكر على " حلوان " في الردة، ثم استعمله عمر على " نجران " واستعمله عثمان على اليمن فأقام بصنعاء.وهو أول من ظاهر للكعبة بكسوتين، أيام ولايته على اليمن، صنع ذلك بأمر عثمان.ولما قتل عثمان انضم يعلى إلى الزبير وعائشة، ويقال: إنه حمل عائشة على الجمل الذي كان تحته، في وقعة الجمل.ويروى عن علي: أسرع الناس إلى فتنة يعلي بن أمية! وعن علي بن أبي طالب أيضا: حاربت أطوع الناس، وأشجع الناس، وأعبد الناس، وأعطى الناس، فأما أطوع الناس فعائشة رحمها الله، وأما أشجع الناس فالزبير بن العوام، لم يرد وجهه شيء قط، وأما أعبد الناس فمحمد بن طلحة بن عبيد الله، إنما كان عمودا راتبا فاستزله أبوه، وأما أعطى الناس فيعلي بن أمية، كان يعطي الرجل الفرس والسلاح والثلاثين الدينار على أن يخرج فيقاتلني.قال ابن الأثير: ثم صار من أصحاب علي، وقتل، وهو معه في " صفين ".روى(٢٨) حديثا.

انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٥ / ٤٥٦، طبقات خليفة: ت ٢٩١، التاريخ الكبير ٨ / ٤١٤، المعرفة والتاريخ ١ / ٣٠٨، الجرح والتعديل ٩ / ٣٠١، جمهرة أنساب العرب: ٢٢٩ المستدرك ٣ / ٤٢٣، الاستيعاب: ١٥٨٤، الجمع بين رجال الصحيحين ٢ / ٥٨٦، تاريخ ابن عساكر: باريس ٢١ آ، أسد الغابة ٥ / ١٢٨، تهذيب الأسماء واللغات ١ / ٢ / ١٦٥، تهذيب الكمال: ١٥٥٤، تاريخ الإسلام ٢ / ٣٢٦، تذهيب التهذيب ٤ / ١٨٧ آ، الإصابة / ٦٦٨، تهذيب التهذيب ١١ / ٣٩٩، خلاصة تذهيب الكمال: ٣٧٦٧ أمالي اليزيدي: ٩٦،، الوسائل إلى مسامرة الاوائل: ٣٤، ١٢٩، سير أعلام النبلاء ج ٣ / ص ١٠٠ ،ذيل المذيل: ٤٠.

فقال له عمر: عجبت مما تعجبت منه!! سألت النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم عن ذلك؟! فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم» (١).

وهذا يدل على أنهما جميعا عقلا من تعليق القصر بالخوف أنه يفيد زواله عند زواله (٢). ومن ذلك أن من ذهب منهم إلى أن التقاء الختانين لا يوجب الغسل تعلق بقوله: «الماء من الماء» (٣)، ومن خالفهم في ذلك قال: «الماء من الماء» منسوخ.

ومن ذلك أنهم عقلوا من تعليق التيمم بعدم الماء انتفاء هذا الحكم ووجوب العدول عنه (٤) إلى الوضوء عند وجوده. ومن تعليق كفارة الظهار بالصيام عند تعذر الرقبة انتفاء هذا الحكم ووجوب العدول عنه (٥) عند وجودها. وما يجري هذا

---

(١) عن يعلي بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب إنما قال الله ﴿أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم﴾ [النساء: ١٠١] وقد أمن الناس. فقال عمر: عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. أخرجه الترمذي في سننه ج ٥/ ص ٢٤٢/ ح ٣٠٣٤. والنسائي في سننه ج١/ ص٢٢٦/ ح٤٥٧. وابن حبان في صحيحه ج٦/ ص٤٥١/ ح٢٧٤١. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص٣٦/ ح٢٤٤.

(٢) سقط من (أ): عند زواله.

(٣) عن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى عن أبيه قال خرجت مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا فى بنى سالم وقف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر إزاره فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «أعجلنا الرجل». فقال عتبان يا رسول الله أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «إنما الماء من الماء». أخرجه مسلم في صحيحه ج ١/ ص ٢٦٩/ ح ٣٤٣. والترمذي في سننه ج١/ ص١٨٤/ ح١١٠. وأبوداود في سننه ج١/ ص٥٦/ ح٢١٧. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٣/ ص٧/ ح١١٠٥٨. والطبراني في معجمه الكبير ج٦/ ص١٢١/ ح٥٦٩٦. والبيهقي في سننه الكبرى ج١/ ص١٦٥/ ح٧٥١.

(٤) سقط من (ب): عنه.

(٥) سقط من (ب): عنه.

المجرى من الظواهر التي علق الحكم فيه بصفة وعلم انتفاؤه عند انتفائها.

ومنها: ما روي عن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم أنه قال عند نزول قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (١) «والله لأزيدن على السبعين» (٢)، فعلم أن حكم ما زاد على السبعين خلاف السبعين، من حيث علق انتفاء الغفران بالسبعين.

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه: أنّا قد علمنا من موضوع اللغة أن القصد بإضافة الحكم إلى صفة من الصفات وتعليقه بها (٣)، هو إبانة ذلك الموصوف وتمييزه بتعليق ذلك الحكم به فقط، كما أن تعليقه ببعض الأسامي القصد به (٤) إبانة ذلك المسمى في تعليقه به، فكما أن تعليقه باسم لا يفيد انتفاءه عن غير ذلك المسمى، فكذلك تعليقه بصفة لا ينبي عن انتفائه عمن انتفت عنه تلك الصفة، لأن الصفات

---

(١) سورة التوبة: ٨٠.

(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفي عبد الله [بن أبي سلول] جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليصلي فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (إنما خيرني الله فقال ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة﴾.وسأزيده على السبعين).قال أنه منافق قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره﴾ أخرجه البخاري في صحيحه ج٤/ ص١٧١٥/ ح٤٣٩٣.ومسلم في صحيحه ج٤/ ص١٨٦٥/ ح٢٤٠٠.والنسائي في سننه ج٤/ ص٣٧/ ح١٩٠٠.والترمذي في سننه ج٥/ ص٢٨٠/ ح٣٠٩٨.وابن ماجه في سننه ج١/ ص٤٨٨/ ح١٥٢٤.وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٦/ ح٩٥.والحاكم في مستدركه ج٣/ ص٣١٧/ ح٠.

(٣) في (أ): به.

(٤) في (أ): إلى إبانة.

أجريت مجرى الأسامي في هذا الباب، من حيث وقع الاشتراك في اسم واحد، فلم يتمكن من إبانة المسمى في تعليق الحكم به بمجرده، فاحتيج إلى ضم الصفة إليه، ولولم يقع الاشتراك في الاسم لما أحتيج إلى ضم الصفة إليه، فجرى الاسم مع [1] الصفة المضمومة إليه مجرى اسم واحد، يختص ذلك المسمى الذي علق الحكم به، وهذا يبين أن تعليقه بالصفة لا يفيد إلا ما يفيد تعليقه بالاسم الخاص، وإذا كان تعليقه بالاسم لا يفيد ذلك، فكذلك تعليقه بالصفة.

فإن قال قائل: لِمَ قلتم أولا: إن تعليقه بالاسم لا يفيد نفيه عما انتفى عنه الاسم؟! فإنا نخالفكم في ذلك ونسوي بين الاسم والصفة في هذا الباب! ثم لِمَ قلتم: إن هذا إذا ثبت في الاسم وجب أن تكون الصفة مثله؟! وهذا هو [2] قياس الاسم على الصفة، وإثبات اللغة بالقياس لا يجوز!

قيل له: أما الأول ففاسد من وجوه:

منها: أنّا نعلم من مقاصد أهل اللغة ضرورة أن تعليقهم الحكم باسم لا يفيدون به نفيه عن غير ذلك المسمى، لأن قائلا لو قال: أكل زيد، أو ركب عمرو، لم يُعقل منه أن خالدا لم يأكل أو لم يركب، ولا فصل في ذلك بين الخبر والأمر، لأنه لو قال: ليأكل زيد، أو ليركب عمر[و]، لم يعقل منه أنه ينهى غير المذكور عن الأكل أو الركوب.

ومنها: أنه كان يجب إذا قال: أكل زيد ثم قال: وأكل عمرو، أن يكون الثاني مؤثرا في الأول، إما بالنقض، أو بجعله مجازا، وهذا أيضا يعلم فساده ضرورة من طريق اللغة.

---

(١) في (ب): فجرى الاسم مجرى الاسم مع.

(٢) سقط من (ب): هو.

ومنها: أنه كان لا يجوز أن يخبر على التحقيق عن ركوب زيد في وقت، إلا وقد علم أن غيره لم يركب فيه، وهذا أيضا معلوم فساده.

ومنها: أن قولهم: إن السكر حلو، كان لا يجوز أن يكون حقيقة مع العلم بمشاركة غيره له في الحلاوة. وكل هذه الوجوه تبين سقوط هذا القول، وأنه لا شبهة في فساده.

وأما الثاني فالجواب عنه: أن التوصل إلى ما يفيده بعض الخطاب اللغوي الذي يقع اللبس فيه باعتبار طرائق اللغة وموضوعاتها التي لا لبس فيها يصح، كالطريقة التي نبين بها أن لفظة الأمر هي حقيقة في القول دون الفعل، وأن قولهم: جسم عبارة عما يكون مؤلفا طولا وعرضا وعمقا، دون ما يكون قائما بذاته على ما تذهب إليه المجسمة. وهذا الضرب من القياس والاعتبار [١] يجوز التوصل إلى معرفة معاني الألفاظ به [٢]، وإنما ننكر إثبات الأسامي من جهة القياس على وجه آخر سنبينه في موضعه من الكتاب بمشيئة الله، ونذكر الفصل بين ما يجوز إثباته من معنى الألفاظ اللغوية بطريقة القياس وبين ما لا يجوز.

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا: أن ما ذكروه إنما كان يستمر لو لم يكن لتعليق الحكم بالصفة فائدة إلا نفيه عما انتفت الصفة عنه، فأما إذا أمكن أن يكون وجه الفائدة في ذلك غير ما ذكروه، فالاعتماد عليه يكون اعتمادا على مجرد الدعوى، ولا يمتنع أن تتعلق المصلحة بأن يعلم الحكم في موضع ثان يذكر صفته ويعلق الحكم بها [٣]، وفي موضع آخر يعلم مثل ذلك الحكم بطريقة أخرى من قياس عليه [٤] وغيره.

---

(١) في (ب): من الاعتبار والقياس.

(٢) سقط من (أ): به.

(٣) في (أ): ويتعلق الحكم به.

(٤) في (ب): علته.

ألا ترى أن تعليقه تعالى في وجوب الجزاء في قتل الصيد على المحرِم بالعمد، مع وجوبه في حال الخطأ أيضا عند كثير من الفقهاء لم يخرجه عن أن يكون فيه فائدة. وقد اختلف الفقهاء في فائدة ذلك:

فمنهم من قال: فائدته أن يُحمل حال الخطأ على حال العمد قياسيا، فيتضمن ذلك التعبد بالقياس والتنبيه [١] عليه.

ومنهم من قال: فائدة تعليقه بالعمد بيان استحقاق العقاب عليه في الآخرة كوجوب الجزاء في الدنيا، فيكون الخطاب قد تضمن حكم الدنيا والآخرة. يبين صحة هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾ [٢]، وهذا لا يتأتى إلا في العامد.

وليس الغرض بما ذكرناه بيان حكم الخطأ في هذا الباب، ولا أنه يتعلق به الجزاء أو لا يتعلق، إذ هو من الفروع التي طريقها [٣] الاجتهاد، وإنما أوردناه مثالا لما قلنا من أنه لا يمتنع أن يكون في تعليق الحكم بالصفة فائدة سوى ما ظنه المخالف وتعلّق به.

فإن قيل: ما ذكرتم من وجوه [٤] المصلحة في هذا الباب إنما يمكن ادعاؤه في الشرعيات، فما الفائدة في ذلك فيما [٥] طريقه اللغة؟!

فالجواب: [٦] أن الفائدة فيه من طريق [٧] اللغة بينة أيضا، إذ لا يمتنع أن يكون

---

(١) في (ب): في التنبيه.

(٢) سورة المائدة: ٩٥.

(٣) في (ب): طريقه.

(٤) في (ب): من وجه.

(٥) في (أ): مما.

(٦) في (أ): والجواب.

(٧) في (أ): طريقة.

قصد المخاطب تمييز [١] الموصوف الذي أضاف الحكم إليه بذكر صفته لتعلق غرضه به [٢]، ولا يكون له غرض في ذكر غيره ممن انتفت الصفة عنه وإن كان مشارك له في الحكم، وهذا لا يمتنع في الصفات كما لا يمتنع في الأسامي. ألا ترى أن قائلا [٣] إذا قال: لقيت زيدا في هذا اليوم، لم يُعقل [٤] من قوله أنه لم يلق عمراً، ولا يمكن أن يقال: إنه لو كان لقي عمراً لكان تخصيص زيد بالذكر لا يفيد، إذ لا يمتنع أن يكون غرضه مقصوراً على تمييزه بالذكر دون غيره، وإعلام المخاطب أنه رءاه وإن كان غيره مشاركا له في لقائه إياه.

فإن قال قائل: إنما نعتبر هذا الاعتبار في الشيء إذا كان ذا وصفين فعلق [٥] الحكم بأحدهما دون الآخر، فنقول: تعليقه بأحدهما لا يفيد إذا كان ما انتفى عنه ذلك الوصف حكمه كحكمه!

قيل له: لا فصل في هذا الباب بين ما يكون ذا وصف واحد، وبين [٦] ما يكون ذا وصفين، لأن ما بيناه من وجه الفائدة في تعليقه بالوصف يستمر فيما كان ذا وصف واحد أو ذا وصفين من تعلق [٧] المصلحة بحمل غيره عليه، أو كون الغرض مقصورا على غيره بالذكر، وهذا بين.

والجواب عن الثاني: أن ما تعلقوا به لا دليل فيه، لأن من التبس عليه أمر

---

(١) في (أ): تبيين.

(٢) سقط من (أ): به.

(٣) في (ب): القائل.

(٤) في (ب): يقبل. مصحفة.

(٥) في (ب): تعلق.

(٦) سقط من (ب): بين.

(٧) في (ب): تعليق.

القصر لم يكن وجه التباسه ما ظنوه، من أنهم عقلوا من تعليقه بالخوف زواله [١] عند زواله، وإنما التبس ذلك عليهم لأنهم علموا أن الأصل في الصلاة هو الإتمام، وأن هذا الأصل لم يحصل فيه نسخ ولا تغيير، وأن سبب القصر هو الخوف، فقالوا: لِمَ لا نعود إلى الأصل مع زوال السبب الداعي إلى الانتقال عنه، كما أن عند زوال الرخص يُنتقل إلى الأصل.

وأما تعلقهم بقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، فهو لأن الماء اسم للجنس، فصار كأنه قال: كل الماء من الماء، وهذا يفيد لا محالة بظاهره أن لا ماء مع فقد الماء. فالوجه فيه هذا الذي بيناه دون ما توهموه، من أنهم عقلوا من تعليق الحكم بالماء نفيه عند انتفائه. على أنه قد روي أنه قال: «لا ماء إلا من الماء»، ولا يمتنع أن يكون الخبران واحدا، فيكون تعلق من تعلق به من الصحابة من هذا الوجه.

وأما التعلق بآية التيمم وآية الكفارة في هذا الباب فبعيد، لأن النص تناول الحكمين جميعا في كل واحد من الموضعين. ألا ترى أن الآية كما نطقت [٢] بإباحة التيمم عند عدم الماء، فكذلك نطقت بإيجاب الوضوء، فلم يكن الطريق إلى معرفة وجوب الوضوء بالماء تعليق التيمم بعدمه. وكذلك قد صرح النص بإيجاب الرقبة في كفارة الظهار، كما صرح بإيجاب الصوم عند تعذرها، فليس الطريق إلى معرفة زوال حكم الصوم ووجوب العدول إلى الرقبة عند وجودها تعليق الصوم بتعذرها، فالتعلق بذلك لا وجه له.

والجواب عن الثالث: أن الخبر الذي ذكروه غير صحيح [٣]، بدلالة أنه صلى الله

---

(١) في (ب): وزواله.

(٢) في (ب): قطعت.في الموضعين.

(٣) في (ب): باطل غير صحيح.

عليه [وآله] وسلم لو كان قال ذلك لَفَعَلَه لا محالة، لأن ما يخبر بأنه سيفعله يجب القطع على أنه يفعله من دون أن يحلف عليه، فكيف إذا وَكَّده باليمين! ولو فعل ذلك لاستجيبت دعوته لا محالة، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يدعوا الله تعالى في أمر من الأمور بمشهد من أممهم [١]، فترد دعوتهم ولا يستجاب لهم، لأن ذلك يؤدي إلى التنفير عنهم، والله تعالى قد جنب نبيه ما هو دون هذا في التنفير. ولهذا نقول: إنهم عليهم [٢] السلام لا يجوز أن يدعوا الله تعالى في التماس شيء من الأشياء، من حيث تعلم ذلك أممهم [٣] إلا بعد الاستئذان، وورود الإذن من الله تعالى فيه، إذ لا يأمنون إذا لم يفعلوا ذلك أن تكون المصلحة في الرد، فيؤدي ذلك إلى المفسدة بالنفور عنهم. وقد علمنا من دين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة أن المشركين لا يغفر لهم، فعلمنا أنه صلى الله عليه [وآله] وسلم لم يسئل الله تعالى غفرانهم، ولم يدع في ذلك، فتبين أن الخبر غير صحيح.

وقد قال بعض أهل العلم: إن المروي في هذا الباب هو أنه قال صلى الله عليه [وآله] وسلم عند نزول هذه [٤] الآية: «لو علمت أني إذا زدت على السبعين غفر لهم لزدت» [٥]. ثم لو سُلِّم لهم الخبر لَمَا دل على موضع الخلاف، إذ ليس في الخبر لو صح

---

(١) في (أ): أمتهم.

(٢) في (ب): إنه عليه.

(٣) في (أ): أمتهم.

(٤) سقط من (أ): هذه.

(٥) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول دعي له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليصلي عليه فلما قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وثبت إليه فقلت يا رسول الله أتصلي على ابن أبي وقال قال يوم كذا وكذا كذا وكذا؟ أعدد عليه قوله فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال (أخر عني يا عمر). فلما أكثرت عليه قال (إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها). قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله

أنه صلى الله عليه [وآله] وسلم عقل من تعليق انتفاء الغفران بالسبعين حصوله إذا زاد عليه، بل لا يمتنع أن يكون قال ذلك من حيث وجد عدم الغفران متعلقا بالسبعين، فُجوِّز [1] أن يكون حكم الزائد عليه خلاف حكمه، فقال هذا القول.

*

وسلم ثم انصرف فلم يمكث إلا يسيرا حتى نزلت الآيتان من براءة ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا - إلى وهم فاسقون﴾. قال فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ والله ورسوله أعلم. أخرجه البخاري في صحيحه ج١/ ص٤٢٧/ ح١٢١٠. ومسلم في صحيحه ج٤/ ص١٨٦٥/ ح٢٤٠٠. والنسائي في سننه ج٤/ ص٣٧/ ح١٩٠٠. والترمذي في سننه ج٥/ ص٢٨٠/ ح٣٠٩٨. وابن ماجه في سننه ج١/ ص٤٨٨/ ح١٥٢٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٦/ ح٩٥. والحاكم في مستدركه ج٣/ ص٣١٧/ ح٠.

(١) في (ب): يجوز.

فصل [١]

فإن قال قائل: فما قولكم [٢] إذا كانت الصفة التي علق بها الحكم بيانا له، أو مذكورة على وجه التعليم، أو كانت شرطا فيه، أو حدا له أو غاية، هل يدل تعليق الحكم بها على انتفائه عما فهمت الحديث، أو قرأت الكتاب إلى آخره، لم يفد انتفاء الحكم عما وراء الحد، بل أوجب أن يكون حكم ما عدا الحد حكمه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَالِكُمْ﴾ [٣].

فأما المواضع التي جعل فيها عدد مخصوص حداً للحكم كتعليق [٤] الحكم الذي هو جلد القاذف بالثمانين، فإنما يعلم - أن ما زاد على هذا العدد لا يتعلق به الحكم بل يجب نفيه - لا من حيث اللفظ بل من حيث كان الأصل نفي الحد، وإنما يجوز إثباته بطريق شرعي، فلا بد من مراعاة العدد [٥] الذي ورد فيه الشرع، وما زاد عليه يجب نفيه، استمرارا على حكم الأصل، وإبقاء له لا من حيث اللفظ، ولهذا نقول: إن المولى إذا قال لعبده: أعط فلانا دينارا، فإنه يعلم أنه لا يجوز أن يعطيه ما زاد عليه، لأن الأصل هو أن إخراج مال مولاه إلى الغير محظور عليه، إلا في الموضع الذي يرد اذنه فيه، فإذا كان الاذن تناول هذا القدر، علم أن الزائد عليه لا يجوز إخراجه، لا من حيث اللفظ بل من حيث الاستمرار على حكم الأصل في هذا

---

(١) سقط من (أ): فصل.

(٢) في (أ): فما فصل قولكم. ولعلها عنوان البحث، وإنما سها الكاتب فأدخلها ضمن الكلام.

(٣) سورة النساء: ٢.

(٤) في (أ): لتعلق.

(٥) في (ب): القدر.

الباب. ولهذا لو قيل له: لِمَ لم [1] تخرج إليه أكثر من ذلك؟! احتج بالرجوع إلى الأصل، وقال: لأن الاذن ورد في هذا القدر، إذ الأمر تناول هذا القدر.

وأما إذا جعلت الصفة غاية للحكم، فإن ذلك يدل على انتفائه عما انتفت عنه، (على ما يذهب إليه بعض شيوخنا) [2]، والغاية عنده [3] في هذا الباب مخالفة للحد والشرط المجرد، من حيث علم أن الغرض بضرب الغايات نفي الحكم عما وراءها، ولهذا نقول: إن (حتى) إذا استعملت بمعنى الغاية، فإنها تفيد نفي الحكم عما وراءها، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾ [4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾ [5]، (والأقرب أنه يثبت ذلك من طريق التعارف، وكلام شيخنا يقتضي أن لا فصل بينهما) [6].

فإن قال: فما قولكم في الحكم إذا علق بإن وإنما [7]، هل يدل ذلك على نفيه عمن انتفت عنه الحروف [8]؟

قيل له: قد اختلف في ذلك، فذهب شيوخنا المتكلمون إلى أن دخول هذه الحروف يؤكد الإعراب، ولا تدل على نفي ما عداها، قد ذكر ذلك أبو علي وأبو

(١) في (ب): لولم.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) سقط من (ب): عنده.

(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

(٥) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٦) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٧) في هامش (أ) كلمة (إنما) تقصر الحكم على من اختصت به ذكرا وتنفي الحكم عما سواه.

(٨) في (ب): الحرف.

هاشم. ومن الفقهاء من ذهب إلى أن دخولها يفيد نفي الحكم عما عداها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [(١)]، وقول النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم: «إنما الولاء لمن أعتق» [(٢)]، فإنه يقتضي أن من لم يعتق فلا ولاء له.

ولا يبعد أن يقال: إن عرف اللغة يفيد ذلك، لا سيما في (إنما)، لأن القائل إذا قال لغيره: هل في الدار أحد غير زيد؟ فقال: إنما في الدار زيد، عقل السامع منه أن غير زيد ليس فيها، وكان هذا الجواب مقنعا في نفي كون غيره في الدار.

❃

(١) سورة التوبة: ٦٠.

(٢) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن عائشة رضي الله عنها ساومت بريرة فخرج إلى الصلاة فلما جاء قالت إنهم أبوا أن يبيعوها إلا أن يشترطوا الولاء فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم (إنما الولاء لمن أعتق). قلت لنافع حرا كان زوجها أو عبدا؟. فقال ما يدريني. أخرجه البخاري في صحيحه ج ٢/ ص ٧٥٧/ ح ٢٠٤٨. ومسلم في صحيحه ج٢/ ص١١٤٥/ ح١٥٠٥. والنسائي في سننه ج٧/ ص٣٠١/ ح٤٦٤٤. والترمذي في سننه ج٤/ ص٤٣٧/ ح٢١٢٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٢/ ص٣٠/ ح٤٨٥٥. والبيهقي في سننه الكبرى ج٥/ ص٣٣٨/ ح١٠٦٢٦.

فصل

إن قيل: قد اختلف الناس في معنى البيان وحقيقته، فلِم لم تقدموا ذلك؟

فالجواب: أنّا إنما [١] لم نقدم ذكر ذلك، لأنه كلام في العبارة دون المعنى، وأولى ما قيل في معناه عندنا أنه [٢]: الدلالة على الأحكام، وهو الذي يقتضيه كلام شيخنا أبي علي وأبي هاشم، فأما شيخنا أبو عبد الله فإنه قال: إن البيان: عبارة عن العلم الحادث، لأنه يفيد ما به يتبين الشيء، فهو كالتحريك والتسويد [٣].

ومنهم من قال: إنه اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، وأقل [٤] ما فيه أن يكون بيانا لمن نزل القرآن بلسانه، وهذا هو قول الشافعي.

ومنهم من قال: إنه ما أخرج الشيء من حد الإشكال إلى حد التجلي، وهو قول الصيرفي [٥].

---

(١) سقط من (ب): إنما.

(٢) في (أ): أن.

(٣) لعله حد للتبيين لا للبيان.

(٤) في (ب): فأقل.

(٥) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي الفقيه الأصولي. قال القفال: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. كان منقطعاً إلى أبي الحسن علي بن عيسى من الشافعية. توفي يوم الجمعة الثاني عشر من ربيع الأول سنة (٣٣٠هـ). له: (شرح رسالة الشافعي)، كتاب (حساب الدور)، كتاب (الفرائض)، كتاب (الإجماع)، كتاب (الشروط)، (البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام). له ترجمة في الفهرست ص٣٠٠، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣/ ١٨٦، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢/ ١٩٣، شذرات الذهب لابن العماد ٢/ ٣٢٥، وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٧، الفتح المبين ١/ ١٨٠.

وما قاله [1] الشافعي لا يصح أن يكون حداً، لأنه يخرج ما ليس من قبيل الكلام عن كونه بيانا، كالأفعال والإجماع والقياس والاجتهاد وأدلة العقول، ويقتضي تحديد الشيء بنفسه، من حيث قال: وأقله أن يكون بيانا لمن نزل القرآن بلسانه.

وما قاله الصيرفي لا يصح أيضا [2]، لأن البيان قد يكون مبتدأ، فلا [3] يرد على مشكل يتجلى به كما ذكره [4].

وأما ما [5] بدأنا بذكره فالدليل عليه واضح، لأن إجراء اسم البيان على الأدلة من حيث يمكن أن يبين بها المدلول مستمر، ولهذا يقال: بَيَّنَ الله تعالى الأحكام بأن دل عليها، ولا يفصلون بين قول القائل: دليل هذا الحكم كذا، وبيانه كذا، وما حكيناه عن شيخنا فقريبٌ أيضا.

❊ ❊ ❊

---

(١) في (أ): قال.

(٢) في (أ): أيضا لا يصح.

(٣) في (أ): ولا.

(٤) في (أ): مشكل على ما به كما ذكره.

(٥) في (ب): وما.

الخلاف في الناسخ والمنسوخ

مسألة: حكي عن [١] بعض المتأخرين من أهل الصلاة أن نسخ الشرائع لا يجوز، وهذا خلاف شاذ متروك، لسبق إجماع المسلمين [٢] بخلافه، وإنما الخلاف في هذه المسألة مع اليهود، لأن جمهورهم ذهبوا إلى الامتناع من جواز نسخ الشرائع. ثم اختلفوا: فمنهم من امتنع من ذلك عقلاً. ومنهم من امتنع منه سمعا، وادعوا أن موسى عليه السلام أخبرهم بأن شريعته لا تنسخ. وذهب نفر من متأخريهم إلى جواز القول به [٣].

ونحن نورد ما تعلق به من خالفنا في جواز النسخ من اليهود، ومن حكينا خلافه من متأخري أهل الصلاة، ثم ندل على جوازه.

احتج مخالفونا في ذلك بوجوه:

منها: أن تجويز النسخ يؤدي إلى القول بجواز البداء [٤] على الله تعالى، لأنه تعالى

---

(١) سقط من (ب): عن.

(٢) سقط من (أ): المسلمين.

(٣) قال أبو الحسين البصري: اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك واليهود على فرق ثلاث ففرقة منعت من ذلك عقلا وفرقة منعت منه سمعا وإجازته عقلا وفرقة أجازته عقلا وسمعا. المعتمد ج ١ / ص ٣٧٠.

(٤) في (ب): البدل. مصحفة. البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء ومنه يقال: بدا لنا سور المدينة بعد خفائه، وبدا لنا الأمر الفلاني، أي: ظهر بعد خفائه. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾ (الزمر ٤٧) ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ (الأنعام ٢٨) ﴿وبدا لهم سيئات ما عملوا﴾ (الجاثية ٣٣). والبداء: هو أن يظهر له ما كان خفيا عليه، من قولهم: بدا لي

إذا أمر بشيء ثم نهى عنه فلا وجه لذلك، إلا أن يكون ظهر له من حال المأمور به ما أوجب النهي عنه، وهذا إنما يصح على من يصح عليه البداء [1].

ومنها: أن ذلك يقتضي إضافة القبيح إلى الله تعالى من أمر أو نهي، لأنه تعالى إذا أمر بشيء ثم نهى عنه، فالمأمور به إما أن تكون الحكمة تقتضيه أو تمنع منه. فإن اقتضته الحكمة فالنهي عنه قبيح، وإن منعت منه فالأمر به قبيح.

ومنها: أن ذلك يقتضي أن يكون الفعل الذي من حقه أن يستحق عليه الثواب يستحق عليه العقاب، لأن كونه مأمورا به يقتضي استحقاق الثواب عليه، وكونه منهيا عنه يقتضي استحقاق العقاب، وهذا في حكم المتنافي.

الفجر. إذا ظهر له. وذلك لا يجوز في الشرع. وقال بعض الرافضة: يجوز البداء على الله تعالى. وقال منهم زرارة بن أعين في شعره:

ولولا البدا سميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن يتقلب

ولولا البدا ما كان فيه تصرف وكان كنار دهرها تتلهب

وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

وزعم بعضهم أنه: يجوز على الله تعالى البداء فيما لم يطلع عليه عباده، وهذا خطأ لأنهم إن أرادوا بالبداء ما بيناه من أنه يظهر له ما كان خفيا عنه فهذا كفر. وتعالى الله عز وجل عن ذلك علوا كبيرا!! وإن كانوا أرادوا به تبديل العبادات والفروض فهذا لا ننكره، إلا أنه لا يسمى: بداء؛ لأن حقيقة البداء ما بينا. ولم يكن لهذا القول وجه.

(١) قال الشيرازي: "إن البداء أن يظهر له ما كان خفياً، ونحن لا نقول فيما ينسخ أنه ظهر له ما كان خافياً عليه، بل نقول: إنه أمر به وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ وإن لم يطلعنا عليه، فلا يكون ذلك بداءً" "التبصرة ص٢٥٣" وانظر منهاج الوصول إلى معيار العقول ٤١٣ للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، الكاشف لذوي العقول لابن لقمان ص٣٦٢، الفصول اللؤلؤية ص ١٥٦ لصارم الدين الوزير،الفرق بين النسخ والبداء في "الإحكام للآمدي ٣/ ١٠٩، الإحكام لابن حزم ٤/ ٤٤٦، اللمع ص٣١، أدب القاضي للماوردي ١/ ٣٣٦، الإيضاح لمكي بن أبي طالب ص٩٨ وما بعدها، البناني على شرح جمع الجوامع ٢/ ٨٨، الآيات البينات ٣/ ١٥٥، البرهان ٢/ ١٣٠١، العدة ٣/ ٧٧٤، المعتمد للبصري ١/ ٣٩٨".

ومنها: أن الأمر المطلق يقتضي بظاهره التأبيد ووجوب الاستمرار على المأمور به، وتجويز ورود النسخ عليه يقتضي خروجه عن كونه مقتضيا للتأبيد، وهذا يجري مجرى تجويز خروج الدلالة عن كونه [١] دلالة، وقد عرفنا فساده.

ومنها: أن الحكيم إذا أمر بالاستمرار على الفعل، فلو كان غرضه أن يُفعل ذلك إلى وقت مخصوص ثم يُكف عنه لوجب أن يبينه كما يجب أن يبين تخصيص العام إذا كان مخصوصا، والمُرَادَ [٢] بالمجمل؛ لئلا يكون خطابه واقعا على وجه التلبيس.

ومنها: أنه لو أراد أن يدوم المكلف على الفعل، وأن لا يكف عنه في حال من الأحوال مع الإمكان لما فعل أكثر مما فعله، وهو إطلاق الأمر المقتضي للتأبيد.

ومنها: أنه لو لم يكن إطلاق الأمر مقتضيا لامتناع ورود النسخ لَما كان المخاطب موصوفا [٣] بالقدرة، على أن يبين لنا أن تلك العبادة مما لا يَرِدُ عليها [٤] نسخ بتة، فإذا كان هذا ممكنا ولم يكن له وجه إلا إطلاق الأمر، علمنا أن ما تناوله الأمر المطلق فإنه لا يجوز ورود النسخ عليه.

ومنها: أنه كما لا يجوز وقوع النسخ في العبادات العقلية، كمعرفة الله تعالى ووجوب الإنصاف وقبح الظلم، وما يجري مجرى ذلك، فكذلك العبادات الشرعية.

ومنها: أنه تعالى إذا أوجب علينا شيئا على سبيل الاستمرار فقد أوجب أن يُعتقد وجوبه مطلقا، ويعزم على فعله أبدا، فلو نهى عنه لأدى ذلك إلى قبح الاعتقاد والعزم، وهذا قد عرفنا فساده.

---

(١) كذا في المخطوطين. ولعلها: كونها. يعني: الدلالة، والله أعلم.

(٢) عطف على تخصيص.

(٣) في (ب): موقوفا. مصحفة.

(٤) في (ب): عليه.

والذي يدل على جواز النسخ على العبادات الشرعية هو أنّا قد علمنا أن الله تعالى لا يتعبدنا بهذه الأفعال الشرعية إلا لتعلق [١] المصلحة بها، التي هي اختيار واجب عندها، أو الكف عن قبيح، أو لكوننا أقرب إلى ذلك [٢]، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾ [٣]، وقد علمنا أن أحوال العقلاء لا يمتنع أن تختلف في الدواعي التي تدعوهم إلى اختيار الفعل أو الكف عنه، وهذا أمر يعقله الإنسان من نفسه وممن يدبره [٤] من ولد ومن يجري مجراه، فكما يعلم من حال بعض أولاده أن التشديد عليه هو الذي يدعوه إلى سلوك الطريقة المستقيمة، وتعلُّم العلم واكتساب الفضل، والكف عما يخالف هذه الطريقة، حتى إنه إن رفق به واسترسل معه فسد ولم يسلك تلك الطريقة، ويعلم من حالة بعضهم خلاف ذلك، وهو أن الذي يصلحه ويدعوه إلى لزوم السداد هو الرفق به وملاينته، وأنه متى شدد عليه فسد ولم يسلك طريقة الصلاح. فكذلك [٥] نعلم أن حال الواحد منا قد [٦] يختلف باختلاف الأوقات، فيصير من كان لا يصلحه إلا التشديد يصلحه الرفق واللين، (لا يصلح إلا عليهما، ولو عومل بخلاف ذلك لفسد، ويصير من كان لا يصلح إلا الرفق) [٧]، لا يصلحه إلا التشديد والعنف، ولو عومل بغيرهما لفسد.

---

(١) في (ب): أن الله تعالى إنما يتعبدنا بهذه الأفعال الشرعية لتعلق...

(٢) هذا ما يسمى باللطف عند من يقول بأن الشرائع ألطاف في الأحكام العقلية.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) في (ب): يريده.

(٥) في (ب): وكذلك.

(٦) سقط من (أ): قد.

(٧) سقط من (أ): ما بين القوسين.

فقد تبين بهذه الجملة أن الدواعي لا يمتنع أن تختلف في الأعيان والأشخاص، وفي شخص واحد أو أشخاص [١] كثيرة على الأوقات، فإذا صح هذا لم يمتنع أن يكون المعلوم من أحوال قوم من المكلفين أن مصلحتهم متعلقة بقبيل من الفعل فيكلفهم تعالى ذلك، ويكون معلوما أيضا أن غيرهم من المكلفين لا تتعلق مصالحهم بذلك القبيل، فإنما تتعلق بخلاف ذلك القبيل [٢]، حتى إنهم لو كُلِّفوه لفسدوا، وكذلك لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال مكلف واحد أن فعلا من الأفعال يكون صلاحا له [٣] إلى مدة، ثم يتغير حاله في ذلك فيكون صلاحه في خلافه، وإذا كانت المصالح يجوز أن تختلف على هذا الحد، فلا بد من تجويز اختلاف التكليف بحسبها، لأنه مترتب عليها، وهذا يوجب القول بجواز النسخ لا محالة، من حيث كانت العبادة التي تتعلق بها المصلحة لا بد من تكليفها [٤]، ومتى تغيرت حالها في كونها صلاحا بحسب تغاير الأعيان والأشخاص أو تغاير الأوقات في شخص واحد لا بد من رفعها وإزالتها، وإذا كان الأمر على ما وصفنا لم يمتنع أن تكون مصلحة المكلفين في أيام موسى عليه السلام متعلقة بالتمسك بالسبت، ويكون المعلوم من حاله [٥] هذا اليوم أن المصلحة في التمسك به إنما يستمر إلى وقت معلوم ثم تتغير حال [٦] المكلفين فيها، فإذا جاء ذلك الوقت وجب من طريق الحكمة رفع هذا الحكم ونسخه، وهذا بَيِّن.

---

(١) في (أ): وأشخاص.

(٢) في (ب): بما يخالف ذلك.

(٣) سقط من (ب): له.

(٤) أي: التكليف بها.

(٥) في (أ): حالهم.

(٦) في (أ): حالة.

فهذا الذي يدل على جوازه.

فأما وقوعه فالرجوع فيه إلى السمع، ونحن نبين ذلك عند الكلام على الطبقة التي أجازت النسخ من اليهود عقلا، وامتنعت من وقوعه سمعا- بزعمهم - وعلى من خالف في ذلك من متأخري أهل الصلاة. ويبين جواز [(١)] النسخ أيضا ما تعبَّد الله تعالى به من التكاليف [(٢)] المبتدأة التي لا خلاف بيننا وبين اليهود فيها، كإيجاب [(٣)] اعتقاد نبوة الأنبياء عليهم السلام مثل موسى وغيره، وإيجاب اعتقاد شرائعهم التي أتوا بها ابتداء بعد أن لم يكن قد أوجب شيئا من ذلك.

ألا ترى أنه لا إشكال في أن الله تعالى لم يتعبد المكلفين باعتقاد نبوة نبي قبل بعثه [(٤)]، ولا بأن يعتقدوا أن شريعة من الشرائع حق قبل أن ينزلها، بل كان المكلفون منهيين عن اعتقاد ذلك، فإذا جاز أن يأمر الله تعالى بهذه الاعتقادات ويوجبها علينا بعد أن لم يكن قد أوجبها بحسب المصلحة، فكذلك لا يمتنع أن يأمر بشرائع مخصوصة ثم يأمر بخلافها وينهى عنها بحسب المصلحة، إذ العلة في الابتداء والنسخ واحدة، وهي حصول المصلحة فيما يتعبد تعالى به.

ويجري مجرى هذه الطريقة أيضا في الدلالة على جواز النسخ ما يفعله الله تعالى من الأفعال المختلفة، بحسب المصالح من الصحة والسقم، والغنى والفقر، وما يجري مجراه، ولا يجب من حيث أمرض بعد الصحة، وشفى بعد المرض، أو أفقر بعد الغنى، أو أغنى بعد الفقر، أن يدل ذلك على البداء، من حيث كانت هذه

---

(١) في (أ): بجواز.

(٢) في (ب): التكليف.

(٣) في (أ): لا يجاب.

(٤) في (أ): بعثته.

الأفعال مترتبة على المصالح، فكذلك النسخ [١].

ويدل [٢] على ذلك أيضا ما تواتر النقل به من أن في شريعة موسى عليه السلام ما نسخ شريعة غيره من الأنبياء عليهم السلام، كحظر تزويج الأخت من الأخ، فإن ذلك كان مباحا في شريعة آدم عليه السلام، وكحظر الجمع بين الأختين، فإن ذلك كان مباحا في شريعة يعقوب عليه السلام.

والذي يدل على فساد قول من امتنع من وقوعه من طريق السمع من اليهود، فهو أن العلم المعجز قد دل على صدق نبينا صلى الله عليه [وآله] وسلم ونبوته، وقد أخبرنا [٣] بأن شريعته قد نسخت شريعة موسى عليهما السلام، فعلمنا وقوع النسخ بخبره صلى الله عليه [وآله] وسلم، وعلمنا بذلك أيضا كذب هذه الطائفة المدعيّة لامتناع النسخ سمعا، وبطلان ما يدعونه منه، وهو أن موسى عليه السلام أخبرهم بأن شريعته لا تنسخ، إذ لو كان ذلك صحيحا لما جاز أن يخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنها قد نسخت، لأن الأنبياء عليهم السلام منزهون عن تكذيب بعضهم لبعض.

ويدل أيضا على بطلان ما يدعونه من السمع في هذا الباب أن موسى عليه السلام لو كان أخبر بذلك ونُقل عنه نقلا متواترا يوجب العلم به لشاركناهم في معرفته، إذ قد سمعنا من أخبارهم مثل ما سمعوه. ألا ترى أن نبينا صلى الله عليه

---

(١) هذا كلام غاية في المتانة لا سيما الاستدلال على النسخ التشريعي بالنسخ التكويني، لأن الكون والشرع كتابان متعاضدان متكاملان في الدلالة على الخالق ومراده جل وعلا. وأصحابنا الزيدية والمعتزلة من السباق إلى الجمع بين قراءتها واستنطاقها الدلالة التي يَشِيَانِ بها.

(٢) في (ب): وقد دل.

(٣) في (أ): أن.

[وآله] وسلم لمّا أخبر بأنه «لا نبي بعده» [(١)]، وبأن حج البيت واجب، وكذلك سائر أصول الشريعة، ونقل ذلك عنه نقلا متواترا، علم ذلك اليهود كما علمناه، وفي فقدنا العلم بذلك دليل [(٢)] على أنه لم يرد مورداً يجب قبوله، وأنه إما أن يكون كذبا، أو يكون هناك لفظ قد اشتبه عليهم معناه، ولا يكون القصد به ما ظنوه.

فأما ما يدل على فساد قول من يخالف [(٣)] في هذا الباب من متأخري أهل الصلاة: أن المسلمين قد أجمعوا قبل ظهور هذا الخلاف أن شريعة نبينا صلى الله عليه [وآله] وسلم فيها ناسخ ومنسوخ، ولم يختلفوا في هذه الجملة وإن اختلفوا في التفصيل، وهذا معلوم من دينهم ضرورة، كما نعلم كثيرا من أديانهم التي اتفقوا عليها، وأمر القبلة خصوصا ووقوع النسخ فيها، فلا إشكال في أنه من دينهم، وأنه معلوم من طريق التواتر، وهذا يبين فساد قول من يقول: [(٤)] إن شريعتنا لا نسخ فيها.

فأما ما حكي عن بعضهم من أن المراد بأنها منسوخة: أنها نسخت من اللوح المحفوظ [(٥)]، فإنه [(١)] في نهاية البعد؛ لأنه يوجب أن تكون الشريعة كلها منسوخة،

---

(١) عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إن لي أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحى بي الكفر وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب والعاقب الذي لا نبي بعده). أخرجه البخاري في صحيحه ج٣/ ص١٢٩٩/ ح٣٣٣٩. ومسلم في صحيحه ج٤/ ص١٨٢٨/ ح٢٣٥٤. والترمذي في سننه ج٥/ ص١٣٦/ ح٢٨٤٠. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٤/ ص٨٠/ ح١٦٧٨٠.

(٢) في (ب): دليلا.

(٣) في (ب): خالف.

(٤) في (ب): قول من ارتكب.

(٥) عن عبيد بن عمير الليثي، أنه قرأها: (أو ننسأها) قال أبو عبيد: فمن قرأ هذه القراءة التي قرأ بها عبيد بن عمير، ومجاهد، وعطاء، وكثير عن القراء، منهم أبو عمرو بن العلاء وغيره من أهل

ويبطله ما بيناه من اتفاقهم على أن فيها ناسخا ومنسوخا، وأنهم لا يقصدون بذكر النسخ الكتابة، ولا يجرونه مجرى قولهم: نسخت الكتاب، وهذا أضعف من أن يحتاج إلى الإطالة فيه.

فإن قال قائل: لسنا ننكر أن المسلمين قد ظهر عنهم القول في الناسخ والمنسوخ، وأن بعض الأحكام قد نسخ بعضها، لكنا [٢] نقول: إنهم عبروا عن التخصيص بالنسخ، ويجوز أيضا أن تكون العبادة التي يتغير حكمها قد اقترن بها في حال ابتداء التعبد ما يعلم به أن استمرارها موقوف على مدة محصورة، وأنها سيتغير التكليف فيها، وهذا يمنع من حقيقة النسخ، وإن عبر عنها بذلك.

قيل له: هذا ساقط من وجهين:

أحدهما: أن الظاهر إنما يجوز تركه والعدول عن موجبه إلى ضرب من التأويل إذا كان هناك دليل يوجب ذلك، ويمنع من استعمال الظاهر على حقيقته، وإذا كان هذا هكذا، فإنما كان يصح ما ذكرتم من التأويل لو دل الدليل على أن لا نسخ في هذه الشريعة، فكنا [٣] ننصرف عن الظاهر إلى التأويل لأجله. فأما وهذا مما لا سبيل [٤] إليه فالعدول عن الظاهر إلى التأويل لا يصح.

البصرة، فإنهم يريدون بالنسخ ما نسخه الله عز وجل لمحمد صلى الله عليه من اللوح المحفوظ، فأنزله عليه، فيصير المنسوخ على هذا التأويل وبهذه القراءة جميع القرآن يقولون: لأنه نسخ للنبي صلى الله عليه من أم الكتاب، فأنزله عليه، ويكون النسء: ما أخره الله عز وجل وتركه في أم الكتاب فلم ينزله، وكذلك النسء في التأويل إنما هو التأخير. الناسخ والمنسوخ للقاسم بن سلام ج ١ / ص ١٠.

(١) في (أ): فإنها.

(٢) في (أ): ولكنا.

(٣) في (أ): وكنا.

(٤) في (أ): فأما ما لا سبيل.

والثاني: أنا قد بيّنا أن المعلوم من دين المسلمين أنهم يعتقدون أن في الشريعة ناسخا ومنسوخا على الحقيقة، وأن القبلة قد جرى فيها النسخ على الحقيقة، وإذا حصل العلم بذلك على هذا الوجه فلا مساغ للتأويل والتجويز فيه، لأن حصول العلم بالنسخ يمنع من [1] تجويز خلافه.

والجواب عن أول ما احتجوا به وثانيه وثالثه: هو أن القول بجواز النسخ لا يؤدي إلى شيء مما ذكروه من الوجوه.

أما قولهم بأنه يؤدي إلى جواز البدا فبعيد، لأن دلالة البدا لها شروط:

منها: أن يكون الأمر والنهي جميعا متعلقين بفعل واحد على وجه واحد.

ومنها: أن يكون المكلف واحدا.

ومنها: أن يكون الوقت واحدا.

فأما إذا تغاير الفعل وتغاير وجهه أو تغاير وقته، حتى يكون المأمور به غير المنهي عنه، أو تغاير المكلف، فإن النهي بعد الأمر لا يدل على البدا. ألا ترى أن الحكيم يأمر غيره بالفعل ثم ينهاه عن مثله، لا لأنه قد بدا له فيما أمر به، ولكن الذي تناوله النهي غير الذي تناوله الأمر، وقد تغير غرضه فيما كان أمر به، مثل أن يأمره بمطالبة غريمه بحقه ثم ينهاه عن مطالبته، لأن المطالبة المنهية عنها غير التي كان تقدم الأمر بها. والأمثلة في هذا الباب كثيرة؛ لأن أكثر تصرف العقلاء وتصريفهم غيرهم يجري هذا المجرى، وإذا ثبت هذا وكان المنسوخ الذي تناوله النهي غير الذي كان تناوله الأمر، صح أنه لا يقتضي البدا، ولا يدل عليه على وجه من الوجوه. وهذا يبين أيضا سقوط قولهم: إنه يقتضي إضافة القبيح إلى الله تعالى من أمر أو نهي، لأنهم بَنَوه على أن الأمر والنهي جميعا تناولا فعلا واحدا، فإذا بينا أن

---

(١) في (أ): العلم بالشيء يمنع عن.

المنهي عنه غير المأمور به بطل ما توهموه. ويسقط [١] أيضا - بما بيناه - قولهم أن الفعل الذي من حقه أن يستحق عليه الثواب يكون قد استحق عليه العقاب.

ومما يبين الفصل بين النسخ وبين ما يقتضي البدا: أن الذي يقتضيه من الأمر والنهي هو الذي لو جمع بينهما لكان الكلام في حكم المتنافي [٢]، من حيث يكون المأمور به هو المنهي عنه بعينه، والنسخ هو الذي لو جمع فيه بين الأمر والنهي لكان الكلام صحيحا لا تنافي فيه.

فالأول مثل أن يقول لمكلف مخصوص في يوم مخصوص: إذا كان وقت الزوال فصل ركعتين على وجه النفل، ثم يقول له: إذا كان وقت الزوال [٣] فلا تصل ركعتين على وجه النفل.

(ومثال الثاني: أن يقول له: إذا كان وقت الزوال في هذا اليوم فصل ركعتين على وجه النفل، ثم يقول له: إذا كان وقت الزوال من الغد فلا تصل ركعتين على وجه النفل) [٤]، وهذا يبين أن النسخ بمعزل عما يقتضي البدا.

---

(١) في (أ): وسقط.

(٢) قال ابن حزم: فإن قال قائل: ما الفرق بين البداء والنسخ؟ قيل له وبالله تعالى التوفيق: الفرق بينهما لائح، وهو أن البداء هو أن يأمر بالامر والامر لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالامر والامر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولا بد، قد سبق ذلك في عمله وحتمه من قضائه، فلما كان هذان الوجهان معنيين متغايرين مختلفين، وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منها اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر ليقع التفاهم، ويلوح الحق، فالبداء ليس من صفات الباري تعالى، ولسنا نعني الباء والدال والالف، وإنما نعني المعنى الذي ذكرنا من أن يأمر بالامر لا يدري ما عاقبته، فهذا مبعد من الله عز وجل، وسواء سموه نسخا أو بداء أو ما أحبوا. الأحكام لابن حزم ج ٤ / ص ٤٤٦.

(٣) في (ب): الزوال في غد.

(٤) سقط من (ب): ما بين القوسين.

والجواب عن الرابع: أن الأمر المطلق عندنا يقتضي الفعل مرة واحدة، فكيف يمكن أن يقال: إنه يقتضي التأبيد والاستمرار عليه، فإذا قرن بالتأبيد أيضا فإنه لا يفيد الدوام، لأن التكليف لا بد له من آخر ينتهي إليه ويزول عنده، فلا يمكن أن يقال: إن تعليقه بالتأبيد يفيد الدوام. والأمر في هذا الباب مخالف للخبر، من حيث كان المخبر عنه يصح دوامه، والمأمور به لا يصح فيه ذلك، فليس لأحد أن يقول: إن ما ذكرتموه يعترض قولكم: إن الوعيد يقتضي الدوام، لما بيناه من الفرق بين الأمر والخبر في هذا الباب.

يبين صحة ما ذكرناه [١] في الأمر: أن القائل إذا قال لغيره: افعل هذا الفعل أبدا، لم يعقل منه الدوام بل يعلم أنه مشروط بشرائط كثيرة تنافي الدوام:

منها: استمرار تعلق غرض الآمر به.

ومنها: تمكن المأمور منه. فكذلك إذا قال تعالى للمكلف: افعل هذا الفعل أبدا، فإنه يعقل منه أنه مأمور به ما دامت المصلحة متعلقة به، كما يعلم أنه مشروط [٢] بحصول التمكن، وزوال الموانع من عجز أو موت أو غير ذلك.

والجواب عن الخامس: أن الوقت الذي تزول فيه العبادة لا يجب بيانه، إذ لا وجه لوجوبه لا فيما يختص المكلف؛ لأنه لا يحتاج إلى معرفته في أداء ما كلف، ولا فيما يختص الخطاب الذي تضمن الأمر بالعبادة؛ إذ لا تعلق له أيضا بوقت زوالها، فسبيل هذا الوقت سبيل سائر الأوقات، التي من حق العبادة أن يزول فيها، كوقت الموت وضروب العجز عن العبادة، فكما لا يجب أن يبين للمكلف وقت الموت

---

(١) في (ب): ذكرنا.

(٢) في (أ): مشروط به بحصول.

الذي تنقطع فيه العبادة [١]، ولا يوجب ذلك قبح الخطاب فكذلك النسخ. وليس هكذا بيان المجمل وتخصيص العموم، لأنا قد بيّنا فيما تقدم أن الخطاب المتضمن للأمر بشيء إذا توجه إلى المأمور فلا بد من أن يرد على وجه يتمكن معه المأمور من معرفة ما أمر به وأريد منه، ومتى لم يكن كذلك قبح وجرى مجرى العبث. والنسخ بعيد عن هذا، لأن المنسوخ لم يتضمنه الخطاب ولم يُرد من المكلف فعله، فإذن لا وجه لوجوب بيانه في حال الأمر بالعبادة.

والجواب عن السادس: أنّا قد بينا أن إطلاق الأمر يقتضي فعل المأمور به مرة واحدة، فكيف يجوز أن يقال: إنه لو أراد الفعل على التأبيد لما دل عليه إلا بالأمر المطلق، وقد بينا فيما تقدم أن تعليق لفظ التأبيد بالأمر لا يفيد أيضا استمراره، إلا أنه تعالى لو أراد أن يبين أن الشريعة ثابتة إلى وقت انقطاع التكليف، وأن النسخ لا يرد عليها، لكان لطريق بيان ذلك وجوه - سنذكرها [٢] - دون ما ظنه المخالفون من إطلاق الأمر.

والجواب عن السابع: أن إطلاق الأمر قد بيّنا أنه لا مدخل له في إفادة استمرار وجوب العبادة، فلو أن الله تعالى أراد أن يبين أن الشريعة لا يرد عليها النسخ لبيّنه بوجوه:

منها: أن يخبر النبي صلى الله عليه [وآله وسلم] بذلك، على وجه يضطر إلى قصده فيه، كما اضْطَرَّنا إلى قصده فيما أخبر به أنه «لا نبي بعده» [٣]، فكان [٤] يقع لنا العلم بأن حكم الشريعة في حال حياته حكمها بعد وفاته، في أن النسخ لا يرد عليها.

---

(١) في (ب): العبادات.

(٢) في (أ): وسنذكرها.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) في (أ): لكان.

ومنها: أن يخبرنا الله تعالى أو يخبرنا الرسول صلى الله عليه [وآله] وسلم أن مصالح المكلفين لا تتغير فيما يتصل بالشريعة إلى آخر التكليف.

ومنها: أن ينقطع الوحي فلا [1] نسخ، فيعلم انقطاعه مع قيام الدلالة على أنه لا يثبت من طريق الاجتهاد، وما يجري مجراه أن الشريعة ثابتة على وجه لا يعترضها النسخ.

والجواب عن الثامن: أن العبادات العقلية التي لا يجوز أن يعترضها النسخ تنقسم قسمين:

أحدهما: وجه وجوبه صفة محضة لا كونه لطفا للمكلفين، ولا يمكن أن يقال: إن وجوبها [2] يجوز أن يتغير بأن يتغير كونه لطفا، كما بيناه فيما تقدم، من أن [3] الألطاف والمصالح لا يمتنع تغيرها بتغير الأوقات وتغاير المكلفين. وهذا كالإنصاف، لأنه إنما وجب لكونه إنصافا لا لأمر آخر، وكذلك شكر المنعم وقبح الكذب، لأنه إنما قبح من حيث كان كذبا لا لوجه سواه، وإذا كان وجه وجوب ذلك ما ذكرناه [4] دون تعلق اللطف به، لم يكن لورود النسخ فيه مساغ.

والثاني: وجه وجوبه أنه لطف، إلا أنه مما علم أن الحال في كونه لطفا لا يتغير، من حيث لا يختلف حكم جميع المكلفين على جميع الأوقات معه، في كونه داعيا لهم إلى فعل الواجب والكف عن القبيح، وهذا كمعرفة الله تعالى وما يختص به من صفاته وما يجب تنزيهه عنه. فإذا كان هذا الضرب من العبادة لا يجوز تغير وجه

---

(١) في (أ): ولا.

(٢) في (ب): وجوبه.

(٣) سقط من (ب): أن.

(٤) في (أ): وجوه وجوبه.

المصلحة فيه، لم يجز ورود النسخ عليه، وليس هكذا ورود النسخ على[1] الشرعيات، لما بيناه من جواز تغير الحال في كونها ألطافا للمكلفين.

والجواب عن التاسع: أن الأمر الوارد من الله تعالى بإيجاب العبادة لا يقتضي اعتقاد وجوبها، ولا وجوب العزم على فعلها على التأبيد بتة، بل يراعى الحال في ذلك، فإن لم يكن الوحي قد انقطع فالواجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله، ما دام اللطف ثابتا فيه ومتعلقا به، كما يجب أن يشترط فيهما حال الإمكان وزوال العجز والموت، وإن كان الحال حال انقطاع الوحي فالواجب على المكلف أن يعتقد وجوبه ويعزم على فعله، ما صحبه الإمكان وزوال المانع من عجز أو موت؛ فعلى الوجهين جميعا لا يجوز اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه على سبيل الإطلاق، بل لا بد من كون ذلك مشروطا، ولكنه قبل انقطاع الوحي مشروط بشرطين، وبعد انقطاعه بشرط واحد، وهذا يحسم[2] مادة هذه الشبهة[3].

***

(١) سقط من (أ): النسخ على.

(٢) في (ب): الحسم، ولعلها: لحسم.

(٣) في (أ): الشبهة، والله تعالى أعلم.

مسألة: اختلف أهل العلم في جواز وقوع النسخ في الأخبار [(١)]:

فمنهم من منع ذلك، وهو قول بعض الفقهاء، وظاهر [(٢)] قول أبي هاشم.

ومنهم من أجازه، وهو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله.

واحتج من ذهب إلى المنع منه بوجوه:

منها: أن تجويزه يؤدي إلى كون أحد الخبرين كذبا، لأن الله تعالى إذا أخبر عن فعل ماض قد وقع ثم نسخ هذا الخبر بخلافه، نحو [(٣)] أن يقول: أهلكت عادا، ثم نسخه بأن يقول: لم أهلكهم، لكان أحدهما كذبا لا محالة.

ومنها: أن وقوع النسخ في الأمر والنهي إنما جاز لجواز تغير حال العبادة في نفسها فيما يتعلق بكونها لطفا للمكلفين، وما تقضى ووقع لا يصح تغيره، فإذاً لا يصح ورود النسخ على المخبَر [(٤)] عنه، كما يصح وروده في الأمر والنهي.

ومنها: أن الواجبات العقلية كالتوحيد وما يتصل بذلك ووجوب الإنصاف

---

(١) قال السرخسي: قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا، يعنون في معاني الأخبار واعتقاد كون المخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيغ من احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل، لظاهر قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾ ولكنا نقول: الأخبار ثلاثة: خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجودا، وخبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضا، وخبر عما هو كائن في المستقبل نحو الأخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بينا من التردد، فتجويز النسخ في شئ من ذلك يكون قولا بتجويز الكذب والغلط على المخبر به، ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك. والقول بجواز النسخ في معاني الأخبار يؤدي إلى هذا لا محالة، وهو البداء والجهل الذي تدعيه اليهود في أصل النسخ. أصول السرخسي ج ٢ / ص ٥٩.

(٢) سقط من (أ): بعض الفقهاء وظاهر.

(٣) في (ب): مثل.

(٤) في (أ): الخبر.

وشكر المنعم كما لا يجوز وقوع النسخ فيها، فكذلك لا يجوز نسخ الخبر عنها حتى يتعبد المكلف بأن لا يُخبَر عن وجوبها ويُنهى عن ذلك.

والذي يدل على جواز وقوع النسخ في الأخبار أن المخبر عنه إذا كان ممن يجوز انتقاله من صفة إلى صفة، لم يمتنع أن يختلف الخبر عنه كاختلاف صفته، وأن يكون الخبر الثاني رافعاً للأول، مثال ذلك: أن زيدا إذا كان كافرا جاز أن يرد الخبر عنه بكونه كافرا على الإطلاق، ثم إذا تغير وانتقل عن ذلك إلى الإيمان حسن أن يرد الخبر عنه بأنه مؤمن، ولم يحسن الإخبار عنه بالكفر كما حسن من قبل، فيكون الخبر الثاني رافعا للأول وناسخا له، من حيث تعبدنا فيه بالخبر الثاني بدلا عن الأول، كما أن العبادة إذا تعلق بها اللطف [1] حسن ورود الأمر بها، وإذا تغير حكمها - في المستقبل في تعلق اللطف [2] بها على ما بيناه وفصلنا الحال فيه في المسألة التي تقدمت - حسن النهي عنها، وكان هذا النهي ناسخا للأمر ورافعا له. فإذاً لا فرق في هذا الباب بين الأمر والنهي وبين الأخبار.

فإن قيل: إنما حسن ورود النسخ في العبادة وما يتعلق بها من الأمر والنهي لأن المنهي عنه غير المأمور به، وإن كانت صورة العبادة واحدة، وليس هكذا المخبَر عنه.

قيل له: لا فصل بين الأمرين، لأن من [3] يُجَوِّز وقوع النسخ فيه من الخبرين لابد من أن يكون مخبَرهما متغايرا كإيمان زيد وكفره، فقد اعتبرنا في الخبرين مثل ما اعتبرناه في الأمر والنهي.

ويدل على ذلك أيضا أن وجوب العبادة لا يمتنع أن يرد بلفظ الخبر كما يرد

---

(١) في (أ): اللفظ.

(٢) في (أ): اللفظ.

(٣) في (ب): لأن الذي.

بلفظ الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [(١)]، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [(٢)]، فإذا ورد النسخ على ما يجري هذا المجرى فإنه يكون متناولا للخبر. ألا ترى أن نبيا من الأنبياء عليهم السلام إذا قال: قد [(٣)] أوجب الله عليكم عبادة من العبادات، مثل أن يقول: قد أوجب عليكم التمسك بالسبت أو التوجه إلى بيت المقدس، ثم أخبر بعد زمان بأن تلك العبادة قد أزالها ونسخها، كان الخبر الثاني ناسخا للأول.

فإن قال قائل: هذا الذي ذكرتم لا يصح، لأن الوجوب إذا ورد بلفظ الخبر، فإن اللفظ مع قيام الدلالة على وجوب فعل المخبَر عنه يكون أمرا لا خبراً!

قيل له: هذا فاسد لأن الخبر إنما كان خبرا لوجه يرجع إلى صورته وصيغته، وقيام الدلالة على وجوب فعل المخبَر عنه [(٤)] لا يؤثر في هذا الوجه، فكيف يمكن أن يُدَّعا خروجه عن كونه خبراً.

فإن قال: إنما قلنا: إنه أمر لأنه يستفاد به معنى الأمر وهو وجوب الفعل.

قيل له: ليس كلما يستفاد منه معنى الأمر يكون أمرا. ألا ترى أن الإشارة يستفاد منها معنى الخبر ولا تكون خبرا.

فإن قيل: إذا أفادت معنى الخبر صارت خبراً.

قيل له: هذا ظاهر الفساد، لأن الخبر عندهم من أقسام الكلام دون الأفعال، والإشارة ليست من قبيل الكلام، فكيف تكون خبرا؟!

ويدل عليه أيضا أن الخبر عن جميع المخبَر عنه من الماضي والمستقبل وما يختص

---

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٤١.

(٣) سقط من (ب): قد.

(٤) سقط من (ب): عنه.

بالحال لا يمتنع أن ينسخ، بأن ينهى المكلف عن الإخبار عنه بمثل ما أخبر به، بأن تتعلق المصلحة بذلك، فقد تبين أن وقوع النسخ في الأخبار كلها من [1] هذا الوجه لا يمتنع عقلا.

فإن قال: هذا لا يصح لأنه يؤدي إلى أن يجوز نهي المكلف عن الإخبار بأصول الدين، كالتوحيد والعدل والنبوات وما يتصل بذلك.

قيل له: لا يمتنع ذلك إذا تعلقت به المفسدة، كما جاز أن (ينهى عن قراءة القرآن في أحوال مخصوصة كحال الحيض والجنابة) [2]. وكذلك لو تعلق بإظهار بعض هذه الأخبار ضرر عظيم من قتل نبي أو ما يجري مجرى ذلك لوجب الكف عنه. وعلى هذه الطريقة رخص في إظهار كلمة الكفر عند الضرورة، فقد بان بهذه الجملة أن ما ذكرناه لا يمتنع عقلا بأن تتعلق به المفسدة.

والجواب عن أول ما تعلق به مخالفونا في هذه المسألة: أن حكم الخبر في جواز وقوع النسخ فيه حكمُ الأمر والنهي عندنا، فكما أن كل أمر ونهي لا يجوز وقوع النسخ فيهما فكذلك الخبر، وإنما يجوز وقوع النسخ في الأمر والنهي إذا كان ذلك مما لا يؤدي إلى جواز البدا على الله تعالى، فكذلك [3] إنما يجوز وقوعه في الخبر إذا لم يؤد إلى جواز الكذب عليه تعالى، فنحن نجوّز وقوعه في الخبر على الوجه الذي نجوز

---

(١) في (ب): في.

(٢) عن ابن عمر: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن. أخرجه الترمذي في سننه ج ١ / ص ٢٣٦. السنن الكبرى للبيهقي ج ١ / ص ٣٠٩. سنن الدارقطني ج ١ / ص ١١٧. سنن ابن ماجه ج ١ / ص ١٩٦. سنن الدارمي ج ١ / ص ٢٥٣. شرح معاني الآثار - الطحاوي ج ١ / ص ٨٨.

(٣) في (ب): وكذلك.

وقوعه في الأمر والنهي، إذا لم يؤد إلى البدا [١] وفي الخبر جواز الكذب، وإذا كان الأمر كما وصفنا، فالخبر الذي تناول وقوع أمر ماض، مثل أن يقول تعالى: أهلكت عادا، إنما يمتنع من نسخه بخلافه؛ لأنه يؤدي إلى الكذب، لا لأن وقوع النسخ في الأخبار لا يجوز، كما نقول: إنه تعالى إذا أمر بشيء مخصوص على وجه مخصوص في وقت مخصوص، لم يجز أن ينهى عنه ذلك المكلف على الحد [٢] الذي أمره به، لأنه يؤدي إلى جواز البدا، لا لأن وقوع النسخ في الأمر والنهي لا يجوز.

وعلى هذه الطريقة نمنع من جواز النسخ قبل وقت الفعل.

فقد بان بهذا أن تعلق مخالفينا بهذا الوجه بعيد، وأنه شبهة من لا يتصور الخلاف في هذه المسألة، ولا يتحقق ما نقول فيها.

والجواب عن الثاني مثل ما بيّناه، أنّا إنما نجوّز وقوع النسخ في الخبر إذا كان لا يؤدي إلى كون أحد الخبرين كذبا، فأما إذا تناول الخبر ما لا يجوز تغيره وانتقاله من حال إلى حال، فإن ورود النسخ عليه بخبر يخالفه لا يجوز، فكما أن الأمر والنهي [٣] يجوز وقوع النسخ فيهما إذا تناولا عبادة يجوز تغير حكمها في المصلحة والمفسدة، فكذلك الخبر إنما يجوز فيه ذلك إذا كان المخبَر عنه مما يجوز تغيره، كإيمان زيد وكفره، على ما بيناه فيما تقدم.

فأما ما يتناول منه فعلا واقعا لا يجوز تغيره عن الوصف الذي تناوله الخبر علة[٤]،

---

(١) في (أ): فنحن نجوز وقوعه في الأمر والنهي، ونمنع منه في الخبر، كما نمنع منه في الأمر والنهي، فإن كانت علة الامتناع في الأمر والنهي البدا...

(٢) في (أ): الخبر. مصحفة.

(٣) سقط من (أ): إنما.

(٤) في (أ): عليه، أوأنها علته. فالكلمة مهملة.

فلا مساغ للنسخ فيه بِخَبَرٍ يخلافه [١]، كما لا مساغ له في الأمر والنهي إذا تناولا فعلا واحدا على وجه واحد، من حيث لا يجوز تغيره في نفسه.

والجواب عن الثالث: أنّا قد بينا أن الخبر عن جميع ذلك يجوز ورود النسخ عليه، بأن ينهى المكلف عن تغيير [٢] الإخبار إذا تعلقت المفسدة به، على ما شرحنا الكلام فيه في الدليل الثالث.

*

(١) في (أ): بخلافه.

(٢) في (أ): عن نفس. مصحفة.

مسألة: اختلف أهل العلم في نسخ الحكم بما هو أثقل منه وأشق [1]:

(١) قال الآمدي: المسألة الخامسة وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه يجوز نسخه إلى بدل أخف منه كنسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليل رمضان إلى حله وإلى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه إلى القدس بالتوجه إلى الكعبة وهذان مما لا خلاف فيهما عند القائلين بالنسخ.
وإنما الخلاف في نسخ الحكم إلى بدل أثقل منه. ومذهب أكثر أصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه خلافا لبعض أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر ومنهم من أجازه عقلا ومنع منه سمعا. ودليل جوازه عقلا ما سبق في المسألة المتقدمة ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في الشرع. فمن ذلك أن الله تعالى أوجب صيام رمضان في ابتداء الإسلام مخيرا بينه وبين الفداء بالمال ونسخه بتحتم الصوم وهو أثقل من الأول. ومن ذلك أن الله تعالى أوجب في ابتداء الإسلام الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنى ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر وبالرجم بالحجارة في حق الثيب ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان. وكل ذلك أثقل من الأول. الإحكام للآمدي ج ٣ / ص ١٥٠.
وقال تقي الدين أبو البقاء المعروف بابن النجار: قَدْ تَقَدَّمَ جوَازُ النَّسْخِ إلَى غَيْرِ بَدَلٍ، وَإِلَى بَدَلٍ فَإِذَا كَانَ إلَى بَدَلٍ، فَالْبَدَلُ: إمَّا مُسَاوٍ، أَوْ أَخَفُّ، أَوْ أَثْقَلُ، وَالأَوَّلانِ جائِزَانِ بِاتِّفَاقٍ. فَمِثَالُ الْمُسَاوِي: نَسْخُ اسْتِقْبَالِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ بِاسْتِقْبَالِ الْكَعْبَةِ. وَمِثَالُ الأَخَفِّ: وُجُوبُ مُصَابَرَةِ الْعِشْرِينَ مِنْ الْمُسْلِمِينَ بِمِائَتَيْنِ مِنْ الْكُفَّارِ، وَالْمِائَةِ أَلْفًا فِي الآيَةِ. نُسِخَ بِقَوْلِهِ -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ﴾. فَأَوْجَبَ مُصَابَرَةَ الضِّعْفِ، وَهُوَ أَخَفُّ مِنْ الأَوَّلِ. وَمِثْلُهُ نَسْخُ الْعِدَّةِ بِالْحَوْلِ فِي الْوَفَاةِ بِالْعِدَّةِ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. وَأَمَّا النَّسْخُ بِالأَثْقَلِ: فَهُوَ مَحَلُّ الْخِلافِ، وَالْجُمْهُورُ عَلَى الْجَوَازِ. شرح الكوكب المنير ج ٣ / ص ٥٤٩.
انظر كلام الأصوليين في هذه المسألة في "روضة الناظر ص٨٢، التبصرة ص٢٥٨، المسودة ص٢٠١، العدة ٣/ ٧٨٥، الإيضاح ص٩٦، أدب القاضي للماوردي ١/ ٣٥٤، شرح تنقيح الفصول ص٣٠٨، الإحكام لابن حزم ٤/ ٤٦٦، أصول السرخسي ٢/ ٦٢، المحصول ج١ ق٣/ ٤٨٠، المعتمد ١/ ٤١٦، نهاية السول ٢/ ١٧٧، شرح البدخشي ٢/ ١٧٤، إرشاد الفحول ص١٨٨، اللمع ص٣٢ن المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٨٧، الآيات البينات ٣/ ١٥٤، الإحكام للآمدي ٣/ ١٣٧، شرح العضد ٢/ ١٩٣، فواتح الرحموت ٢/ ٧١، المستصفى ١/ ١٢٠، كشف الأسرار ٣/ ١٨٧، الإشارات للباجي ص٦٥، التلويح على التوضيح ٢/ ٣٦".

فمنهم من منع من [١] ذلك، وذهب إلى أن الحكم لا ينسخ إلا بما هو أخف منه. وبه قال بعض أهل الظاهر مثل أبي [٢] داوود [٣] وغيره [٤]. وحكي أنه أحد قولي الشافعي.

ومنهم من ذهب إلى جواز نسخه بما هو مثله أو أشق منه، كما يجوز أن ينسخ بما

---

(١) سقط من (ب): من.

(٢) في (أ): من ابن.

(٣) داود الظاهري (٢٠١ - ٢٧٠هـ = ٨١٦ - ٨٨٤ م) داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لاخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل، من أهل قاشان (بلدة قريبة من أصبهان) ومولده في الكوفة. سكن بغداد، وانتهت إليه رياسة العلم فيها. قال ابن خلكان: قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربع مئة صاحب طيلسان أخضر! وقال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه. وله تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفحتين. توفي في بغداد.

انظر ترجمته في: أنساب السمعاني ٣٧٧ وفهرست ابن النديم ١: ٢١٦ ووفيات الاعيان ١: ١٧٥ وتذكرة الحفاظ ٢: ١٣٦ وميزان الاعتدال ١: ٣٢١ وطبقات السبكي ٢: ٤٢. الأعلام للزركلي ج ٢ / ص ٣٣٣. هذا إذا كان المراد به داود الظاهري. وإن كان ابنه محمدا كما في النسخة(أ) فهو: (٢٥٥ - ٢٩٧هـ = ٨٦٩ - ٩١٠ م) محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، أبو بكر: أديب، مناظر، شاعر، قال الصفدي: الإمام ابن الإمام، من أذكياء العالم. أصله من أصبهان. ولد وعاش ببغداد، وتوفي بها مقتولا.

كان يلقب بعصفور الشوك لنحافته وصفرة لونه. له كتب، منها (الزهرة - ط) الأول منه، في الأدب، و(أوراق من ديوانه - ط) و (الوصول إلى معرفة الأصول) و(الانتصار على محمد بن جرير و عبد الله بن شرشير وعيسى بن إبراهيم الضرير) و(اختلاف مسائل الصحابة). انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ٣: ١٧١ وابن خلكان ١: ٤٧٨ والمسعودي، طبعة باريس ٨: ٢٥٤ وفيه: وفاته سنة ٢٩٦ وتاريخ بغداد ٥: ٢٥٦ والمنتظم ٦: ٩٣ والوافي بالوفيات ٣: ٥٨ - ٦١ واللباب ٢: ١٠٠ وصلة الطبري ٣٣ الأعلام للزركلي - (ج ٦ / ص ١٢٠).

(٤) سقط من (ب): وغيره.

هو أخف منه، وهو قول عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أن السمع قد دل على ذلك، لأن الله تعالى قال: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا**﴾ (١)، فنبّه بهذا على أن القصد بالنسخ هو التخفيف، فيجب أن يكون هذا حكم كل نسخ.

ومنهم من تعلق في ذلك بقوله تعالى: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ (٢)، فيقول: إن الناسخ إذا لم يجز أن يكون خيرا من المنسوخ فيما يختص بكونه قراءنا، فيجب أن يكون خيرا فيما يختص بنا ويرجع إلينا، وذلك يقتضي التخفيف.

ومنها: أنه لا خلاف في أن الله تعالى ينسخ عن عباده ما ينسخه رحمة لهم، وهذا يقتضي التخفيف (٣).

ومنها: أن النسخ هو الإزالة، ونسخ الشيء بما هو أخف (٤) منه أدخل في الإزالة من نسخه بما هو أشق، فيجب أن يكون أولى.

والذي يدل على صحة المذهب الثاني: أن الغرض بالنسخ هو التعبد بما تقتضيه الألطاف والمصالح وتكليف (٥) المكلفين ما يتعلق به (٦) لطفهم، ويكون أدعا لهم إلى

---

(١) سورة الأنفال: ٦٦.

(٢) سورة البقرة: ١٠٦.

(٣) في (أ): ومنها أن النسخ رحمة من الله تعالى، فلا يجوز أن ينسخ بما هو أشق، لأن في ذلك إخراجا لها من أن تكون رحمة من الله.

(٤) سقط من (ب): أخف.

(٥) في (أ): تقتضيه الألطاف تكليف.

(٦) سقط من (أ): به.

فعل ما أمروا به وتجنب ما نهوا عنه، وقد علمنا أن وجه اللطف لا يختص الأخف دون الأشق، بل يختلف الحال في ذلك، فربما كان الأشق أدعا [١] إلى ذلك دون الأخف، حتى يكون الأخف مفسدة ومنفرا، كما لا يمتنع أن يكون الأخف هو اللطف، والأدعا إلى ما ذكرناه.

وقد دللنا على ذلك فيما تقدم بما بيناه: أن العاقل منا يعلم من حال من يدبر [٢] أمره من ولد وغيره أن مصلحته فيما يريده منه ربما كانت في التشديد عليه والعنف به [٣]، وربما كانت في التخفيف، فقد تبين أن العبادة [٤] في هذا الباب تختلف ولا تجري على طريقة واحدة. وإذا كان هذا هكذا لم يمتنع أن يتعلق [٥] لطف المكلفين بأن ينسخ عنهم ما تُعُبِّدوا به بما هو أشق وأثقل، كما لا يمتنع أن يتعلق ذلك بما هو أخف وأسهل، فالأمر في هذا الباب موقوف على ما يعلمه الله تعالى من كيفية مصالح المكلفين، فقد تبين بهذه الجملة أن نسخ الحكم بما هو أشق منه جائز وأن لا مانع منه.

ويدل على ذلك أيضا أن المنع من نسخ الحكم بالأشق يجري مجرى المنع من تكليف الشاق ابتداء، لاشتراكهما في أن المعتبَر بهما مصالح المكلفين، فلو جاز أن يقال: (إن تكليف الأشق على سبيل النسخ لا يجوز مع جواز تعلق اللطف به، لجاز أن يقال:) [٦] إن تكليفه على سبيل الابتداء لا يحسن أبدا، وهذا يؤدي إلى قول من

---

(١) في (ب): داعي.

(٢) في (أ): يريد.

(٣) سقط من (أ): به.

(٤) في (أ): العادة.

(٥) في (ب): وإذا كان هكذا لم يتعلق.

(٦) سقط من (ب): ما بين القوسين.

يذهب إلى أن تكليف الشاق ابتداء لا يحسن – وإنما كلف الله تعالى الشاق [1] عقوبة لبعض المكلفين – من الخرميّة [2] والقرامطة [3] وأصحاب التناسخ [4] ومن يجري مجراهم.

ويدل على وقوع نسخ الحكم بالأشق أن حكم الزاني كان مقصورا على الأذى، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ [5]، ثم (نسخ ذلك بالجلد والرجم) [6]، وكذلك بظاهر [7] الفعل [8] بأن العبادة كانت واردة بالتخيير بين

---

(١) في (ب): المشاق.

(٢) الخرمية فرقة نشأت إثر مقتل أبي مسلم الخراساني، نسبة إلى (خرم) وثارت لمقتله بزعامة (سنباذ) سنة ١٣٧ هـ ولكن لم تلبث أن أخمدت، وهي تعتقد برجعته، وأنه الإمام الذي سيعود لينشر العدل في الدنيا، وأن الإمامة من بعده انتقلت إلى ابنته فاطمة ومنها إلى أولادها، ولذلك يطلق على هذه الفرقة اسم (المسلمية)، يطلق عليها اسم الفاطمية نسبة إلى ابنته فاطمة.

(٣) القرامطة حركة باطنية هدامة تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث ويلقب بقرمط لقصر قامته وساقيه وهو من خوزستان في الأهواز ثم رحل إلى الكوفة. وقد اعتمدت هذه الحركة التنظيم السري العسكري، وكان ظاهرها التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وحقيقتها الإلحاد والإباحية وهدم الأخلاق.

(٤) أصحاب التناسخ: الذين يقولون بتناسخ الأرواح في الأجساد كما ينسخ الكتاب من واحد إلى آخر.

(٥) سورة النساء: ١٦.

(٦) عن ابن عباس في هذه الآية في قوله: واللذان يأتيانها منكم فآذوهما قال: «كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت، وكان الرجل إذا زنى أوذي بالتعيير والضرب بالنعال قال: ثم أنزل الله عز وجل: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال: وإن كانا محصنين رجما بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: فهو سبيلهما الذي جعل الله عز وجل لهما، يعني قوله: يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا. الناسخ والمنسوخ للقاسم بن سلام ج ١ / ص ٢٠٥.

(٧) سقط من (أ): بظاهر.

(٨) معطوف على الحكم. يعني: يجوز أن ينسخ الفعل الأخف بالأشق.

الصوم وبين إطعام مسكين واحد بدلا عن صوم يوم، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [١]، ثم نسخ ذلك بتعيين الصوم، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [٢].

فإن قال قائل: لم يقع النسخ في هذا الموضع لأن حكم الصوم باقٍ؟

فالجواب: أن المنسوخ هو التخيير بين الصوم والفدية بالتضييق والذي هو تعيين [٣] الصوم، ولا إشكال في كون هذا التضييق أشق [٤] من التخيير. وقد ذكر لهذا نظائر كثيرة تركنا ذكرها للتخفيف.

والجواب عن أول ما احتجوا به: أن الآية الأولى التي ذكروها لا تتناول موضع الخلاف، لأنا لا ننكر جواز النسخ بما هو أخف من المنسوخ، وإنما ننكر قول من يمنع من [٥] خلافه، وليس في الآية أكثر من أنه تعالى خفف عنا بذلك النسخ المخصوص الذي ذكره، وليس فيه دلالة على امتناع وقوع النسخ على وجه آخر.

فأما قولهم: إنه نبّه بذلك على أن كل نسخ تخفيف، فهو دعوى لا دلالة عليها، إذ ليس في الآية أكثر من بيان حكم ذلك النسخ الذي تناولته.

وأما حكم ما عدا ذلك من النسخ فإن الآية لم تتضمنه بتة، فكيف يقال: إنها نبّهت عليه؟! ولو أن الله تعالى قال في عبادة مبتدأة: قد تعبدتكم بهذه العبادة

---

(١) سورة البقرة: ١٨٤.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥ .عن ابن عباس في هذه الآية «وعلى الذين يطيقونه» قال: «كانت الإطاقة أن الرجل والمرأة كان يصبح صائما ثم إن شاء أفطر وأطعم لذلك مسكينا، فنسختها هذه الآية: فمن شهد منكم الشهر فليصمه» الناسخ والمنسوخ للقاسم بن سلام ج ١ / ص ٥٧.

(٣) في (أ): الذي يعين، ولعل الواوقبل كلمة الذي زيادة سهو.

(٤) في (ب): أشد.

(٥) سقط من (ب): من.

المخصوصة وخففتها، لما كان فيه دلالة على أن عبادة أخرى أشق منها لا يجوز [١] أن يتعبدنا بها إذا كانت مصلحتنا فيها.

فقد تبين أن ما ادعوه من التنبيه في الآية لا يصح على وجه من الوجوه.

(**فإن قيل**: التنبيه هو في قوله: ﴿**وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا**﴾ [٢].

فالجواب: أنه لا تنبيه في ذلك على ما ادعوه، لأن الآية وقعت الإشارة بها إلى عبادة مخصوصة، وهي [٣] ثبات الواحد للعشرة، فكأنه تعالى قال: هذه العبادة المخصوصة اقتضت المصلحة فيها النسخ، لأجل الضعف المخصوص الذي يلحق فيها، لا أن ذلك معتبر في كل نسخ، لأن كل ضعف لا يجب أن يكون مانعا من تكليف العبادة) [٤].

وأما تعلقهم بالآية الثانية ففي نهاية البعد، لأن الناسخ لا يمتنع أن يكون خيرا لنا [٥] من المنسوخ، بأن يكون أشق منه فيستحق عليه من الثواب أكثر مما يستحق على المنسوخ، لأن الخير هو النفع وما أدّى إليه، فما يؤدي إلى كثرة الثواب أنفع مما يؤدي إلى الأقل، فحملُ الآية على أن المراد بها التخفيف دون الوجه الذي ذكرناه لا يصح، لأن ما ذكرناه مما يختصنا أيضا ويتعلق بنا، بل ما ذكرناه أولى، لأن الخير إذا كان هو النفع وما يؤدي إليه - والانتفاع بكثرة الثواب أعظم موقعا من خفة التكليف - كان لفظ الخير بأن يصرف إلى مزيد الثواب أنفع [٦].

---

(١) سقط من (أ): لا يجوز.

(٢) سورة: الأنفال آية رقم: ٦٦.

(٣) في (أ): ونفي.والصواب ما أثبت.

(٤) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٥) سقط من (ب): لنا.

(٦) في (ب): أحق.

والجواب عن الثالث: أن ما ذكروه لا دليل لهم فيه، لأن الرحمة من الله تعالى هي النعمة التي تعلُّقها بالعباد [١] والتكليف، وإزاحة العلة فيه بالألطاف من أعظم النعم والرحمة على المكلفين، فمتى نَسَخَ عن المكلف العبادة بما تتعلق مصلحته به - ويكون أدعا له إلى فعل ما يستحق عليه الثواب، وتجنب [٢] ما يستحق عليه العقاب - وإن كان أشق مما نسخه عنه؛ فقد فعل به ما هو نعمة ورحمة. وإذا كان هذا هكذا ثبت أن ما تعلقوا به من ذكر الرحمة لا وجه له في المسألة، وهذا [٣] بين.

والجواب عن الرابع: أن ما ذكروه أخيرا [٤] كلام في العبارة دون المعنى [٥]، وليس المراد بالنسخ وشرائطه، وما يجوز منها وما لا يجوز ما يقتضيه معنى هذا اللفظ من طريق اللغة؛ لأنه لفظ شرعي منقول عن طريقة اللغة، فالاعتبار في معناه بما يدل عليه الدليل، فالتعلق بما ذكروه بعيد.

على أن النسخ إذا كان هو الإزالة، فالذي يجب من هذا أن لا يثبت النسخ إلا وقد حصلت الإزالة، وكذلك نقول.

فأما الأبلغ في باب الإزالة فلا معتبر به، إذ اللفظ لا ينبي عنه ولا يتضمنه. على أن قولهم: إن نسخ الحكم بما هو أخف منه أبلغ في الإزالة، كلام ليس تحته معنى معقول.

❊

---

(١) في (ب): هي النقمة التي يفعلها بالعباد.

(٢) في (أ): تجنيب.

(٣) سقط من (أ): وهذا.

(٤) سقط من (أ): أخيرا.

(٥) في (ب): المعيَّن.

مسألة: اختلف أهل العلم في الأمر المؤكد بالتأبيد، هل يجوز ورود النسخ عليه أم [(١)] لا [(٢)]؟

---

(١) في (أ): أو.

(٢) قال أبو الحسين البصري: باب في أنه يحسن نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيدا بلفظ التأبيد.
ذهب بعض الناس إلى أن الله عز وجل لو قال لنا افعلوا هذا الفعل أبدا لم يجز نسخه والذي يفسد قولهم هو أن النسخ إنما يرد على عبادة قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار فلفظ التأبيد كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ إما بمقارنة إشعار النسخ لها أو من غير مقارنة ذلك جاز دخوله على لفظ التأبيد فلا معنى للفرقة بينهما وأيضا فقد قال شيوخنا إن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره لازم فلانا أبدا أو احبسه أبدا أو امض إلى السوق أبدا.المعتمد ج ١ / ص ٣٨٢.
وقال الزركشي: واعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد وجهين حكاهما الماوردي والروياني وغيرهما أحدهما المنع لأن صريح التأبيد مانع من احتمال النسخ قال وأشبههما الجواز قلت ونسبه ابن برهان إلى معظم العلماء وأبو الحسين في المعتمد إلى المحققين قال لأن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في لفظ الأمر المبالغة لا الدوام وقال الماوردي لأن المطلق يقتضي التأبيد كالمؤكد ولأنه لما جاز انقطاع المؤبد بالاستثناء في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا الآية جاز انقطاعه بالنسخ كالمطلق ونظير المسألة تخصيص الحكم المؤكد وقال صاحب الكبريت الأحمر ظاهر كلام الجمهور جواز نسخ الحكم المصرح فيه بكلمة التأبيد ومنعه جماعة وقال الجصاص الصحيح عند أصحابنا امتناع نسخه لأن الله تعالى ألزمنا اعتقاد الحكم باقيا على سبيل التأبيد بالتنصيص عليه فلا يجوز أن يكون بقاؤه مؤقتا إلى وقت وعلى ذلك جرى أبو منصور الماتريدي والدبوسي والبزدويان الأخوان وادعى شارح البزدوي في الكشف الاتفاق على أن التنصيص في وقت من أوقات الزمان بخصوصه يمنع النسخ وليس كما قال ثم ظاهر كلام ابن الحاجب تخصيص الجواز بما إذا كان إنشاء نحو صوموا أبدا بخلاف ما إذا كان خبرا مثل الصوم واجب مستمر أبدا فلا يجوز نسخه وفي كلام الآمدي إشارة إليه.البحر المحيط ج ٥ / ص ٢٦.
انظر تفصيل المسألة في: "المحصول ج١ق٣/ ٤٩١، فواتح الرحموت ٢/ ٦٨، فتح الغفار ٢/ ١٣١، أصول السرخسي ٢/ ٦٠، كشف الأسرار ٣/ ١٦٤، البرهان ٢/ ١٢٩٨، شرح العضد ٢/ ١٩٢، المسودة ص١٩٥، أدب القاضي ١/ ٣٣٨، شرح تنقيح الفصول ص٣١٠، الإحكام للآمدي

فذهب بعض المتكلمين إلى أنه لا يجوز ورود النسخ عليه إذا كان مقروناً بذكر التأبيد، وإنما يجوز وروده على الأمر المطلق إذا علم كون المأمور به متكرراً.

وذهب عامتهم إلى أنه لا فصل بين المطلق والمؤكد بالتأبيد في جواز ورود النسخ عليه.

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه:

منها: أن ظاهر التأبيد يدل [1] على وجوب المداومة على المأمور به؛ فلو ورد عليه نسخ لكان نسخا لما تناوله الأمر، وهذا لا يجوز، لأنه يدل على البدا، ويؤدي إلى إضافة القبيح إلى الله تعالى من الأمر أو النهي.

ومنها: أن الله تعالى لو أراد أن يبين أن حكم الأمر باق ما دام التكليف باقيا، لما كان يجب في الدلالة عليه أكثر من أن يقرن الأمر بالتأبيد، فيقول: افعلوا هذه العبادة أبدا.

ومنها: أنه لو لم يكن ذلك دلالة على امتناع ورود النسخ عليه، لما أمكن أن يدل على ذلك بوجه من الوجوه [2].

٣/ ١٣٤، التبصرة ص٢٥٥، حاشية البناني ٢/ ٨٥، الآيات البينات ٣/ ١٥٣، التلويح على التوضيح ٢/ ٣٣، إرشاد الفحول ص١٨٦، المعتمد للبصري ١/ ٤١٣".

(١) في (أ): دلالة.

(٢) قال أبو الحسين البصري: واحتج المخالف بأشياء:
منها أن لفظ التأبيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل أوقات الإمكان فجرى مجرى أن ينص الله سبحانه على وجوب عبادة في كل وقت من تلك الأوقات فكما لا يجوز ورود النسخ على هذا فكذلك ذاك والجواب أن اللفظ إذا تناول جملة أشياء جاز إخراج بعضها منه وإذا تناول شيئا واحدا لم يجز إخراج شيء منه ولهذا كان العموم في تناوله أشخاص الجنس يجري مجرى ألفاظ تتناول كل واحد من تلك الألفاظ في امتناع دخول التخصيص فيه على أن ذلك يمنع من النسخ كله لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة إما بنفسه وإما بدلالة على أن عند أصحابنا أن لفظ التأبيد في التعبد ليس يفيد من جهة العرف كل وقت من أوقات المستقبل

والذي يدل على صحة المذهب الثاني أن الأمر إذا دل الدليل على تكرار [١] المأمور به، جاز ورود النسخ عليه، سواء كان ذلك مطلقا أو مؤكدا بالتأبيد؛ لما بيناه فيما تقدم من أن تأبيد الأمر لا يعقل منه الدوام، وأن الأمر في هذا الباب يخالف الخبر [٢] في مقتضى العرف والعادة ودليل العقل.

فأما دليل العقل فهو ما ثبت من كون التكليف منقطعا، وأنه لا بد له من آخِر ينتهي إليه [٣]، ومع حصول هذا العلم لا يجوز أن يعقل من الأمر وجوب المداومة [٤] على المأمور به.

وأما من طريق العرف والعادة فهو ما تقرر من أن شيئا من التصرفات التي

ومنها قولهم إنا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقيد بالتأبيد لم يكن في التقييد به فائدة والجواب أن التقييد بذلك يفيد تأكيد الاستمرار أو تأكيد المبالغة في الاستمرار فاذا ورد النسخ عليه علمنا أن لفظ التأبيد كان الغرض به تأكيد المبالغة ولو منع ذلك من النسخ لمنع تأكيد العموم من التخصيص.

ومنها قولهم لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام العبادة في أزمان التكليف والجواب أن لنا طرقا إلى ذلك بأن لا يقترن بالأمر بالعبادة ما يدل على ان المراد به بعض الأزمان إما دلالة مفصلة أو مجملة وعند أصحابنا أن طريقنا إلى ذلك أن يقول الله عز وجل هذا العبادة واجبة عليكم إلى آخر أوقات التكليف

ومنها قولهم إن لفظ التأبيد يفيد الدوام إذا وقع في الخبر فيجب في الأمر مثله والجواب أن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير ظاهر كما نقوله في جميع ألفاظ العموم ثم ننظر متى يجب أن يقوم الدلالة على ذلك فان حسن أن يتأخر الدلالة على ذلك من غير إشعار جوزناه وإن لم يحسن باشعار مقارن شرطناه وأصحابنا يمنعون من إفادة لفظ التأبيد الدوام إذا وقع في التعبد. المعتمد ج ١ / ص ٣٨٣.

(١) في (أ): تكرر.

(٢) في (ب): مخالف للخبر.

(٣) سقط من (أ): ينتهي إليه.

(٤) أي: التأبيد.

يقول فيها الآمر للمأمور: افعله أبدا، لا يعقل منه المداومة عليه، وأنه يفهم منه أنه مشروط لا محالة بشرط ينافي الدوام، ويقتضي إيقاعه في وقت دون وقت، إما لشيء يرجع إلى غرض الآمر في المأمور به، كقوله: لازم الغريم أبدا، فإنه يعقل منه أن الغرض ملازمته ما دام ممتنعا من توفير حقه، وما يجري مجرى ذلك، أو لشيء يرجع إلى حال المكلف من استمرار الصحة والقدرة والتمكن من الآلات [(١)] به وزوال الموانع عنه [(٢)].

فقد تبين بهذه الجملة أن تأكيد الأمر بالتأبيد لا يعقل من ظاهره الدوام على وجه من الوجوه، وإذا لم يفد ذلك فلا فصل بين مطلقَه ومؤكَّده في جواز ورود النسخ عليه.

فإن قال قائل: ما الواجب على المكلف إذا **قيل له**: صل في الأوقات المضروبة للصلاة أبدا، أن يعتقده [(٣)] عند ورود هذا الأمر عليه وقد علم أنه مشروط بالإمكان؟

قيل له: يجب عليه أن يعتقد وجوب فعل المأمور به ما دامت المصلحة متعلقة به، فإن كانت الحال حال جواز النسخ فإنه يجوز تغير المصلحة وسقوط الفعل عنه بالنسخ، وإن لم يكن الحال حال جواز النسخ بأن يكون الوحي منقطعا؛ فإنه يعلم أن المصلحة لا تتغير في ذلك، ولا يخرج في الحالين جميعا عن أن يكون معتقدا لوجوب الفعل بشرط تعلق المصلحة به، وبشرط انتفاء الموانع [(٤)].

والجواب عن أول ما احتج به من ذهب إلى القول الأول: أنّا قد بينا أن تعليق

---

(١) في (أ)،(ب): الآلات.ولعل الصواب: الإتيان.

(٢) سقط من (ب): عنه.

(٣) في (أ): يعتقد.

(٤) سقط من (ب): وبشر انتفاء الموانع.

الأمر بالتأبيد لا يفيد الدوام ولا يدل عليه. وهذا يسقط تعلقهم بها تعلقوا به.

والجواب عن الثاني: أن الله تعالى لو أراد ان يبين أن حكم العبادة باقٍ إلى آخر التكليف، لكان يبينه بغير ذكر التأبيد، لأنّا قد بينا أن ذكر التأبيد في الأمر لا يدل على الدوام.

والجواب عن الثالث: أن امتناع النسخ لمعرفته طرق غير ما ظنوه، وقد بيناها فيما تقدم، ولا وجه لإعادتها.

*

مسألة: اختلف أهل العلم في نسخ القرآن بالسنة المقطوع عليها [1].

---

(١) قال أبو الحسين البصري: باب نسخ القرآن بالسنة.
السنة ضربان: أحدهما متواتر والآخر آحاد، أما المتواتر فقد منع الشافعي وطائفة منع بالعقل من نسخ القرآن به وأجازه المتكلمون وأصحاب أبي حنيفة من جهة العقل واختلف هؤلاء فمنهم من قال قد وقع ومنهم من قال لم يقع ولم يرد المنع منه.
والدليل على جوازه في العقل أنه لو لم يجز لكان إما أن لا يجوز في القدرة والصحة أو في الحكمة ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لرفع حكم من الأحكام لدل على ما هو موضوع له ولو امتنع ذلك في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون منفرا عنه صلى الله عليه وآله وسلم وموهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأتي بالأحكام من قبل نفسه فهذا لو نفر عنه لنفر عنه من حيث أزال الحكم وادعى أنه أوحي إليه بإزالته وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وكان يجب لو لم يكن القرآن معجزا أن يكون نسخ بعضه ببعض منفرا وأن يكون نسخ الآية بما لا يظهر الإعجاز فيه منفرا.
فإن قالوا إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن لأن اللقرآن معجز قيل إنا لا نفتقر في دليلنا إلى تشبيه السنة الناسخة بالقرآن فتفرقوا بينهما بما ذكرتم على أن النسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك هو موقوف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزا فان قيل إذا لم يكن كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم معجزا لم يتكلم بالنسخ قيل إنما لا يجوز أن يتكلم به لو كانت دلالته موقوفة على كونه معجزا ومعلوم أن القرآن ينسخ القرآن وإن لم يظهر في الناسخ الإعجاز وتنسخ السنة بالسنة ولا لإعجاز فيها فان قيل إذا نسخت السنة القرآن كان الله قد أنزل آية تكون هي الناسخة قيل إنما يجب ذلك لو كان لذلك وجه وجوب ولم تكف السنة في النسخ وقد بينا أنه لا وجه لوجوب ذلك إذ السنة ممكنة وكافية في النسخ من غير تنفير على أنه إذا وردت السنة وجب أن يضاف النسخ إلى كل واحد منهما لأنه ليس إحداهما أولى بذلك من الأخرى إن قيل إذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ينسخ الآية عندكم إلا بوحي فيجب إضافة النسخ إلى الوحي وإن لم يظهر لنا كما أنه إذا أجمعت الأمة على نسخ الآية لم يضف النسخ إليها ولكن إلى ما دلها إلى النسخ وإن لم يظهر لنا والجواب أن في ذلك تسليم لما نريده من المعنى وهو نسخ آية بسنة من غير أن يظهر لنا الوحي وإنما نازعتم في وصف السنة بأنها ناسخة وليس يمتنع أن يفارق السنة الإجماع لأن الأمة إذا أجمعت على حكم لم نقل إنه شرعها ولذلك لا يقال إنها نسخت الكتاب بقولها والشرع يضاف إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فجاز أن يضاف النسخ إليه. المعتمد ج ١ / ص ٣٩٢ -٣٩٣.

فمنهم من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز، وهو قول الشافعي وكثير من أصحابه.

ومنهم من ذهب إلى جوازه، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، وطائفة من أصحاب الشافعي، وإلى هذا ذهب شيوخنا المتكلمون [(١)].

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أن تجويزه يؤدي إلى ما يقتضي التنفير عن النبوة، من حيث يجوز على النبي صلى الله عليه [وآله وسلم] أن يأتي من عند نفسه بما يرفع حكم القرآن، وقد نبّه الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿**قُلْ** [(٢)] **مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي**﴾ [(٣)].

ومنها: تعلقهم بقوله تعالى: إنا ﴿**أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ**

---

(١) قال الزركشي: مسألة نسخ القرآن بالسنة وأما نسخ القرآن بالسنة فإن كانت السنة آحادا فقد سبق المنع وكرر ابن السمعاني نقل الاتفاق فيه وليس كذلك وإن كانت متواترة فاختلفوا فيه فالجمهور على جوازه ووقوعه كما قاله القاضي أبو الطيب وابن برهان وقال ابن فورك في شرح مقالات الأشعري إليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي وإليه يذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري وكان يقول إن ذلك وجد في قوله تعالى﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾فإن هذه الآية منسوخة بالسنة وهو قوله: (لا وصية لوارث) وكان يقول إنه لا يجوز أن يقال إنها نسخت بآية المواريث لأنه يمكن أن يجمع بينهما ا هـ ومن خط ابن الصلاح نقلته قال ابن السمعاني وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم هو قول أهل العراق وقالوا ليس لأبي حنيفة نص فيه ولكن نص عليه أبو يوسف واختاره قال وهو مذهب الأشعرية والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسي في التقويم إنه قول علمائنا يعني الحنفية قال الباجي قال به عامة شيوخنا وحكاه أبو الفرج عن مالك قال ولهذا لا تجوز الوصية عنده للوارث للحديث فهو ناسخ لقوله تعالى﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ﴾ الآية قال عبد الوهاب قال الشيخ أبو بكر وهذا سهو لأن مالكا صرح بأن الآية منسوخة بآية المواريث مذهب الشافعي في نسخ القرآن بالسنة وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قاله ابن السمعاني.البحر المحيط ج ٥ / ص ٦٩.

(٢) سقط من (أ): قل.

(٣) سورة يونس: ١٥.

﴿إِلَيْهِمْ﴾ [1]، قالوا [2] فإذا أخبر تعالى بأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبينٌ لما في القرآن، فلا يجوز أن يأتي بنسخه ورفع حكمه، لأن ذلك يكون إزالة له لا تبيينا.

ومنها: تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (١٠١) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [3]، فبين تعالى أن تبديل الآية إنما يكون بآية أخرى، وأنه تعالى هو الذي يختص بإنزالها.

ومنها: تعلقهم بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [4].

ويسلكون في التعلق بها طرائق مختلفة:

فمنها: أن الآية تقتضي أن الناسخ الذي تأتي به يكون من جنس المنسوخ، لأن القائل إذا قال لغيره: ما تفرغ من تَلَقُّنِ مسألة ألقيها عليك من النحو إلا وألقي عليك مثلها أو خيرا منها، فظاهره يقتضي أن ما يعده به هو من جنس النحو لا من جنس آخر.

ومنها: أن السنة لا توصف بأنها خير من القرآن ولا مثل له.

ومنها: أنه تعالى عقب هذه الآية بما يدل على أن ما يأتي به من الناسخ لا يصح فعله من غيره، وإنما يختص هو تعالى بالقدرة عليه، وهو قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [5].

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سقط من (أ): قالوا.

(٣) سورة النحل:١٠٢.

(٤) سورة البقرة: ١٠٦.

(٥) سورة البقرة: ١٠٦.

ومنهم من يحتج في ذلك بأنه لا يصح أن يقال: إن نسخ القرآن بالسنة جائز، مع وقوع العلم من طريق السمع بأنه لم ينسخ بها، أو لا يجوز نسخه بها.

والذي يدل على جواز ذلك: أن السنة المقطوع عليها دليل يفضي إلى العلم، فلا يمتنع أن ينصبها الله تعالى للمكلف فيأمره [١] بالنظر فيها والاستدلال بها ليعلم أن بعض القرآن قد نُسخ، كما لا يمتنع أن ينصب دلالة من القرآن على ذلك، لأن الذي من أجله جاز أن يجعل القرآن دليلا على ذلك هو أنه دليل صحيح في نفسه، والنظر فيه موجب للعلم بالمدلول لا أنه قرآن [٢]؛ إذ لو كان كذلك لكان ما عدا القرآن لا يصح أن يكون دليلا، وهذا ظاهر السقوط [٣]، لأن الأدلة العقلية هي أصول لأدلة [٤] السمع من قرآن وغيره، ولولاها لما صح كونها أدلة، والسنن التي يقطع عليها لا إشكال في كونها أدلة وإن لم تكن قرآنا. وإذا صح هذا فقد ثبت أنه لا مانع من نسخ القرآن بالسنة المقطوع عليها [٥]، كما يصح نسخه بالقرآن.

فإن قال قائل: السنة المقطوع عليها وإن كانت دلالة مفضية إلى العلم، فإنها منحطة عن رتبة القرآن، فلهذا لم يُجَوَّز نسخه بها.

قيل له: وما في هذا مما يمنع من النسخ بها؟! وقد علمنا أن المعتبر في هذا الباب بما تقتضيه الحكمة والمصلحة من نصب دليل [٦] دون دليل [٧]، لا رُتَب الأدلة في

---

(١) في (ب): ويأمره.

(٢) يعني: صفة القرآنية خصوصا.

(٣) في (ب): ظاهر الفساد والسقوط.

(٤) في (أ): الأصول دلالة. وفي (ب): هو.

(٥) في (أ): المقطوع بها.

(٦) أي: قطعي.

(٧) أي: ظني.

أنفسها. ألا ترى أنه لا فصل بين من يقول هذا وبين من يقول إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يبين إلا بكلامه، ولا يجوز أن يبين بالسنة لأن درجتها منحطة عن درجته؛ فإذا كان بيان المجمل وتخصيص العموم بالسنة جائزا عند من يخالفنا في هذه المسألة فكذلك النسخ.

وهذا يبين فساد توهم [١] من يتوهم أن اختلاف رتب الكلام يؤثر في هذا الباب. على أنه إن أراد بقوله إن رتبة الناسخ يجب أن تكون مثل رتبة المنسوخ أنه يجب أن يكون معجزا كالمنسوخ، فهذا قد عرفنا فساده؛ لأن الإعجاز ربما لم يظهر في آية واحدة واثنتين، والنسخ بها جائز عنده، وإن أراد به أنه يجب أن يكون كلاما لله تعالى، فالنسخ الثابت بالسنة لم يثبت إلا بكلام الله تعالى ووحيه، وإن كانت السنة هي التي أدت إلينا معناه ومراد الله تعالى به.

فإن قال: كيف يصح هذا مع قولكم أن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم لا يمتنع أن يُتعبد بالاجتهاد في الشرعيات، وهذا يلزم عليه أن تجوزوا أن يكون متعبدا بأن ينسخ باجتهاده، وهذا التجويز يمنع من القطع على أن النسخ الثابت بالسنة لا بد من أن يكون مستندا إلى الوحي.

قيل له: أكثر شيوخنا ذهبوا إلى أن تعبد النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم بالاجتهاد في الشرعيات وإن كان جائزا عقلا، فإن السمع قد دل على أنه لم يُتعبد به، وأن جميع ما أتى به من الشرائع فإنه مأخوذ عن الوحي، وهذا يسقط السؤال. وعلى قول من توقف في ذلك منهم [٢] وجوّز أن يكون في شريعتها قاله من طريق الاجتهاد؛ فإن السؤال لا يلزم؛ إذ لا يمتنع أن تدل دلالة السمع في النسخ خصوصا

---

(١) في (أ): فساد ما توهم.

(٢) في (أ): ومنهم.

على أنه مأخوذ عن الوحي، وأننا تُعُبِّدنا [١] بالاجتهاد فيه، وهذا هو الصحيح عندنا. فقد بان أن الجواز الذي ذكرناه سليم لا يعترضه ما ظنه السائل.

والجواب عن الوجه الأول: أن ما ادّعوه من وقوع التنفير من نسخ القرآن بالسنة فإنه بعيد، لأنَّ قِيَامَ الدلالةِ على أنه صلى الله عليه [وآله] وسلم مبعوث للتبليغ عن الله تعالى، وتعريف الأمة مصالحها الشرعية، وأنه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يَمْنَعُ [٢] من التنفير الذي أشاروا إليه، ولا فصل بين أن يؤدي إلينا عن الله تعالى إيجاب عبادة مبتدأة، وبين أن يؤدي إسقاط مثل ما كان أوجبه وتعبد به، وإذا لم يمكن ادعاء النفور في إيجاب العبادة بأن يقال: إذا أتانا بعبادة لا يتضمنها القرآن وإنما نَعْرِفُها من قبله ففيه نفور، فكذلك القول في إسقاطها وإزالتها. وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي﴾ [٣]، فتعلُّق المخالفين به بعيد [٤]؛ لأن ما يثبت من النسخ بالسنة لا يكون من تلقائه، بل هو ثابت بالوحي، فقد دخل تحت قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [٥].

والجواب عن الثاني من وجوه:

منها: أن كونه صلى الله عليه [وآله] وسلم مبيناً للقرآن لا يمنع من كونه مبيناً للنسخ وإثباته، ووصفه تعالى له بأنه يبين القرآن لا يمنع من كونه موصوفا بالإتيان بالنسخ أيضا. ألا ترى أنه لو جمع بين المعنيين فقيل: إنه يبين ما يحتاج من القرآن إلى

---

(١) في (ب): وأنه لا تعبد.

(٢) في (ب): يزيل.

(٣) سورة يونس: ١٥.

(٤) في (ب): فبعيدٌ، وسقط من (أ): به.

(٥) سورة يونس: ١٥.

البيان وتبليغ [١] نسخ ما ينسخ منه، لكان الكلام سديدا لا تناقض فيه!! فقد بان أن الوجه الذي ذكروه لا يؤثر فيما نقوله ولا يمنع منه.

ومنها: أن تعريف النسخ ضرب من البيان، لأنه يتضمن بيان مدة العبادة؛ فقد دخل تحت وصفه بأنه مبينٌ القرآن.

ومنها: ما ذكره شيوخنا من أن المراد بوصفه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه مبين أنه مبلغ عن الله تعالى مراده، وهذا يقتضي دخول النسخ تحته، لأنه من جملة المراد به [٢].

والجواب عن الثالث: أن تعلقهم بتلك [٣] الآية بعيد؛ لأن الله تعالى أخبر بأنهم طعنوا بما طعنوا عند تبديل الآية بالآية وأظهروا النفور لأجله، ولم يكن ذلك مؤثرا في جواز نسخ الآية بالآية، لما كان الطعن غير صحيح، فكان النفور الذي أظهروه في غير موضعه، فكذلك إذا نسخ القرآن بالسنة.

وقوله تعالى: ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾ [٤] ليس فيه [٥] أكثر من الآية التي بدل بها آية أخرى هي التي أنزلها الله تعالى، وليس فيه ما يدل على أن نسخ شيء من الآيات بغير آية منزلة لا يجوز.

والجواب عن الرابع: أن تعلقهم بظاهر الآية وهي قوله: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [٦]، (لا يصح في موضع الخلاف لوجوه:

منها: أنه ليس في ظاهرها أن ما يأتي به عند نسخ الآية مما هو خير منها أو مثلها

---

(١) في (ب): ويبلغ.

(٢) سقط من (أ): به.

(٣)في (أ): بذلك.

(٤) سورة النحل: ١٠٢.

(٥) سقط من (ب): فيه.

(٦) سورة البقرة: ١٠٦.

يكون ناسخا لها، إذ لم يقل تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ ناسخا) [١]، ولا يمتنع أن يكون المراد بالآية على موجب ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية أخرى مثلها أو خيرا منها، وإن لم تكن هي الناسخة للأولى، بل يكون الناسخ لها أمر آخر، ولا يمكنهم أن يقولوا: إن العرف يقتضي [٢] في مثل هذا أن يكون ما أخبر أنه يأتي به ناسخا، لأن ادعاء العرف في هذا الموضع لا يصح، لأنه إن ادعا عرفا عقليا أو لغويا كان ذلك فاسدا، لأن النسخ لا يجوز أن يكون طريق معرفته العقل أو اللغة، فكيف يدعي أن عرفهما يفيده؟! وإن ادّعا فيه عرفا شرعيا لم يجد فيه أصلا يرجع إليه. فقد بان سقوط ما ادّعوه في هذا الباب.

ومنها: أن ظاهر الآية يقتضي أن ما يأتي به: يأتي به [٣] بعد تقدم النسخ، لأن قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ يقتضي حصول النسخ قبل إتيانه تعالى ما يأتي به ناسخا [٤]، وهذا يمنع من أن يكون ما يأتي به ناسخا.

ومنها: أن تسليم ما ادعوه إنما يقتضي أن الآية نفسها [٥] لا تنسخ إلا بآية أخرى، والخلاف في حكم الآية هل تنسخ بالسنة أم لا، لا في نفس الآية، فما ذكروه لو سُلِّم لما دل على موضع الخلاف.

فإن قيل: تدل عليه؛ لأن كل من يمنع من [٦] نسخ الآية نفسها إلا بآية أخرى، فإنه يمنع من نسخ حكمها إلا بالآية.

---

(١) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٢) في (أ): مقتضي.

(٣) في (أ): ما يأتي به.زيادة سهو.

(٤) سقط من (أ): ناسخا.

(٥) في (ب): بعينها.

(٦) في (أ): ثَمَّ.

قيل له: هذا غير الاستدلال بظاهر الآية، وإنما أرادنا أن نبين [١] أن الظاهر بمجردها لا يدل على موضع الخلاف.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ يدل على ما نذهب إليه من جواز نسخها بالسنة، لأن العبادة وما يجري مجراها إنما توصف بأنها خير، وأنها خير من غيرها؛ بمعنى أنها نافعة لنا أو أنفع من غيرها [٢]، والنفع المراد بها إنما هو منافع الآخرة التي هي الثواب، ولا يمتنع أن تكون العبادة التي يعلم كونها ناسخة من طريق السنة هو [٣] أنفع لنا من الآية المنسوخة، بأن يكون ثوابها أكثر من ثواب المنسوخ، ويكون اللطف في ثبوتها من طريق السنة، كما لا يمتنع ذلك فيما يثبت النسخ فيه بالآية، فلو جعلنا هذه الآية دليلا لنا من هذا الوجه كان صحيحا.

فأما قولهم: إن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ يقتضي أن يكون ما يأتي به من جنسه فإنه لا يصح، لأن مثل هذا الكلام قد يستعمل ولا يراد به أن ما يجري مجرى البدل من جنس المبدل المذكور. ألا ترى أنه لا يمتنع أن يقول القائل لغيره: لا آخذ منك دينارا إلا وأعطيك خيرا منه أو مثله فضة، ويريد: قيمته [٤]. أو يقول: لا آخذ منك ثوبا إلا وأعطيك دينارا مثله أو خيرا منه، ويريد به: القيمة.

فأما المثال الذي ذكروه، فإن دل على التجانس فإنما يدل من حيث القرينة لا من

---

(١) في (أ): وإنما أراد أن يبين.

(٢) جعل خيرية العبادة أو الشريعة هو نفعها لنا، يعني: أن الدين من أجل الإنسان لا العكس، وهو مفهوم هام لفت مفكروا العصر النظر إليه بعد غياب طال في تراثنا التقليدي، وخصوصا السائد منه الرائج، وإن كان شائعا في تراث العقلانيين من أصحابنا والمعتزلة حتى فسروا به قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ سورة الحديد.

(٣) سقط من (أ): هو.

(٤) في (ب): دنانيراً إلا وأعطيك خيرا منها أومثلها فضة، ويريد قيمتها.

الظاهر. ألا ترى أنه إذا قال: لا تفرغ من هذه المسألة التي ألقيها [١] عليك من النحو إلا وألقي خيرا منها، فإنه يجوز أن يريد به مسألة من الدين، وظاهر الكلام يحتمل ذلك، (ولو صرح به لكان الكلام حقيقة) [٢].

فإن قيل: استعمال ما ذكرتموه إنما يصح على وجه المجاز.

فالجواب: [٣] أن ما يدعا من المجاز في هذا يمكن أن يدعا في الآية أيضا، لأن وصف الآية بأنها مثل آية أخرى، من حيث اشتركا في كون كل واحدة منهما قرآنا ليس بحقيقة أيضا في الأصل، وما يمكن أن يعتبر فيها من وجه التماثل يمكن أيضا اعتباره في الموضع الذي ذكرناه.

وقولهم: إن السنة لا توصف بأنها مثل الآية أو خير منها فإنه فاسد أيضا، لأن الخير إذا كان المراد به النفع لم يمتنع أن يقال: إن السنة الناسخة خير لنا من الآية المشتركة [٤]. فأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٥]، فإنه لا يصح أيضا، لأن هذه الآية إن حملت على أن المراد بها التنبيه على معنى ما يقول في قوله: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾، وأن المراد به أن نسيان الآية وإزالة حفظها عن قلوبنا فهو تعالى المختص بالقدرة عليه كان صحيحا، وإن حملت على أن المراد به أن نسخ حكم الآية بما يكون [٦] أصلح لنا فهو تعالى المختص بصحة ذلك منه دون غيره - من حيث كان تعالى هو العالم بالمصالح والمغيَّب عنا دون غيره من المخلوقين - كان

---

(١) في (ب): ألقيتها.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): والجواب.

(٤) في (أ): المنسوخة.

(٥) سورة البقرة: ١٠٦.

(٦) سقط من (ب): يكون.

صحيحا أيضا. فقد بان أن تعلقهم بها فيما ذهبوا إليه لا يصح على وجه [1] من الوجوه، والله تعالى أعلم.

❊

(١) في (ب): بوجه.

مسألة: اختلف أهل العلم في نسخ القرآن بخبر الواحد.

فذهب نفر منهم وهم بعض [١] أهل الظاهر إلى أن ذلك جائز.

وذهب عامة العلماء إلى المنع منه [٢].

---

(١) سقط من (ب): بعض.

(٢) لا خلاف بين العلماء على جواز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة المتواترة بمثلها، والآحاد بالآحاد. وإنما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب.

إذا كان الحكم المنسوخ ثابتاً بالقرآن، وكان الناسخ ثابتاً بسنة متواترة أو مشهورة، فقد اختلف الأصوليون في جواز النسخ على مذهبين:

الأول: جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريح إلى الجواز.

الثاني: ذهب الشافعي وأكثر أصحابه وأحمد والصيرفي وأكثر أهل الظاهر إلى المنع وعدم الجواز.

ينظر: الروضة لابن قامة ١/ ٣٢١، والإحكام للآمدي ٣/ ١٣٥، والمستصفى للغزالي ١/ ١٢٣،و أصول السرخسي ٢/ ٦٩، وكشف الأسرار للبزدوي ٣/ ٣٥١.و البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ٥/ ٢٦٢، والمنثور في القواعد الفقهية للزركشي ٣/ ١٣٧).

وقال الجصاص: وجميع ما ذكره عيسى بن أبان في الفصل الذي قدمنا ذكره يدل على أن مذهبهم أن كل ما ثبت من طريق يوجب العلم فغير جائز تركه بما لا يوجب العلم.

(وكذلك كان يقول أبو الحسن رحمه الله في ذلك، وهو أصل صحيح تستمر مسائلهم عليه) والدليل على صحة هذا الأصل اتفاق المسلمين جميعا على امتناع جواز (نسخ القرآن) بخبر الواحد، إذا كان ما ثبت بالكتاب يفضي (بنا) إلى حقيقة العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل فكذلك التخصيص بهذه المثابة على الوجه الذي بينا.

فإن قال قائل: إن أهل قباء (قد) كانوا يصلون إلى بيت المقدس وكان ثبوت ذلك عندهم (من جهة توجب) العلم فلما أتاهم آت وهم يصلون أخبرهم أن القبلة قد حولت استداروا إلى الكعبة فتركوا ما ثبت عندهم بيقين بخبر الواحد.

وكذلك علم الأنصار بإباحة الخمر (كان يقينا) فلما أتاهم آت وهم يشربونها فأخبرهم أن الخمر قد حرمت أراقوها وكسروا الأواني بخبر الواحد.

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه:

منها: أن خبر الواحد قد ثبت وجوب العمل به، فلا فصل بين ما يؤدي منه إلى النسخ، وبين ما لا يؤدي إليه في وجوب استعماله إذا ورد على شروط.

ومنها: أنه إذا جاز التخصيص به جاز النسخ أيضا، لأن التخصيص أبلغ في كونه مؤثرا في الظاهر، وناقلا له من رتبة الحقيقة إلى رتبة المجاز من النسخ، لأنه يرفع بعض مقتضاه من الذي [1] لولاه لوجب أن يُحكم بتناوله له، والنسخ لا يؤثر في مقتضاه ولا يخرجه عن كونه حقيقة، وإنما يدل على زوال أمثال ما كان مرادا به في المستقبل.

ومنها: أن النسخ بخبر الواحد قد ثبت، لأن أهل قباء عملوا به فتحولوا عن استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة، حين جاءهم من أخبر بأن القبلة قد نسخت.

ومنها: أن الصحابة قد رجعوا إلى خبر الواحد في إثبات النسخ، كما رجعوا إليه في سائر الأحكام، من ذلك ما روي من «تحريم النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير» [2]، فإنه نسخ به قول الله تعالى ﴿قُل لاَّ

قال أبو بكر: وقد سئل عيسى بن أبان نفسه هذا السؤال وأجاب عنه بأن من غاب عن حضرة النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على يقين من بقاء الحكم لجواز ورود النسخ بعد غيبته وليس كذلك سبيل ما ذكرنا لأن النسخ لا يجوز بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم. الفصول في الأصول ج ١ / ص١٦٨- ١٦٩.

(١) سقط من (ب): من الذي.

(٢) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير. أخرجه البخاري في صحيحه ج٥/ ص٢١٠٣/ ح٥٢٠٧. ومسلم في صحيحه ج٣/ ص١٥٣٣/ ح١٩٣٢. والنسائي في سننه ج٧/ ص٢٠٠/ ح٤٣٢٤. والترمذي في سننه ج٤/ ص٧٢/ ح١٤٧٤١٧٩٥. وابن ماجه في سننه ج٢/ ص١٠٧٧/ ح٣٢٣٣. وأبوداود في سننه ج٣/ ص٣٥٢/ ح٣٧٩٠. وأحمد بن حنبل في مسنده ج١/ ص١٤٧/ ح١٢٥٣. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٤٩٧/ ح١٠٦٠.

أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [(١)].

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا وصية لوارث» [(٢)]، فإنه نسخ به [(٣)] آية الوصية.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» [(٤)]، فإنه نسخ به قوله تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾** [(٥)].

ومنها: خبر سبيعة بن الحارث [(٦)] في قول النبي عليه السلام لها حين وضعت: «قد حللت [(٧)] فأنكحي من شئت» [(٨)]، فإنه نسخ به الجمع بين المدة والوضع في الاعتداد على موجب الاثنين.

والذي يدل على أن نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز إجماع الصحابة رضوان

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سقط من (ب): به.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سورة النساء: ٢٤.

(٦) سقط من (أ): بن الحارث.

(٧) في (ب): طهرت.

(٨) عن فاطمة بنت قيس: أن زوجها طلقها ثلاثا فلم ير لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم السكنى ولا النفقة. قال فذكرت ذلك لإبراهيم فقال إبراهيم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لها السكنى والنفقة أخرجه البخاري في صحيحه ج٤/ ص١٨٦٤/ ح٤٦٢٦. ومسلم في صحيحه ج٢/ ص١١٢٣/ ح١٤٨٥. والنسائي في سننه ج٦/ ص١٩٠/ ح٣٥٠٦. والترمذي في سننه ج٣/ ص٥٠٠/ ح١١٩٤. وأحمد بن حنبل في مسنده ج٤/ ص٣٢٧/ ح١٨٩٣٧. ومالك في الموطأ ج٢/ ص٥٨٩/ ح١٢٢٥.

الله عليهم؛ لأن المعلوم من حالهم أنهم كانوا يردون الخبر الذي يروى لهم إذا كان مؤديا إلى ترك القرآن واطراح حكمه، ولهذا قال عمر بحضرة الصحابة: [١] «لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت» [٢]، ولم يخالفه أحد منهم في ذلك. وقد علمنا أيضا من حالهم أنهم كانوا لا يعملون على خبر الواحد فيما المتواتر يقتضي خلافه ويمنع منه، والقرآن ثابت من طريق التواتر ومعلوم به.

فقد ثبت بهذه الجملة أن نسخه بخبر الواحد لا يجوز.

وأيضا فإن خبر الواحد إنما صار دليلا من حيث الشرع، وليس هو مما يستقل بنفسه في كونه دلالة كالقرآن والسنة المقطوع عليها. ألا ترى أنه كان لا يمتنع انتفاء كونه دليلا في الشرع وورود الشرع بالمنع من دلالته، وإذا ثبت أنه إنما صار دليلا بوضع شرعي، فالواجب أن يعتبر في ذلك ما جعله الشرع دليلا فيه،ولا يسلك فيه مسلك التعميم، (إلا بما ثبت كونه دلالة عليه من إثبات الأحكام لا في رفعها) [٣]، فمتى لم يثبت أنه يجعل دلالة على النسخ ورجع إليه في إثباته لم يجز إثباته به [٤]، وذلك غير ثابت من جهة الشرع.

فإن قيل: الخبر الذي ذكرتموه عن عمر إذا لم يقدح في جواز التخصيص بخبر الواحد، فما تنكرون من أن لا يقدح في جواز النسخ به أيضا؟!

فالجواب: أنه لا إشكال في قدحه في جواز النسخ به، لأنه منع من ترك حكم القرآن به، والنسخ ترك له لا محالة.

فأما التخصيص فإن الخبر لا يدل على المنع منه لوجهين:

---

(١) في (ب): الجماعة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٤) سقط من (ب): لم يجز إثباته به.

أحدهما: أن ظاهر قوله لا يتضمن التخصيص، لأن تخصيص العام لا يعبر عنه بالترك له، ولا يسمى من يخصصه تاركا لحكمه.

والثاني: أنّا قد علمنا من حالهم قبول خبر الواحد فيما يؤدي إلى تخصيص القرآن، على ما بيناه فيما تقدم، فيعلم بهذا أنه لم يرد بتركه التخصيص، وإذا بطل أن يكون المراد به التخصيص لم يبق إلا النسخ.

فإن قيل: ما تنكرون من أن يكون قال ذلك من حيث اتهم فاطمة بنت قيس في قولها، لا من حيث كان الخبر من أخبار الآحاد؟!

فالجواب: أن ظاهر الخبر يدل على ما قلناه، والتجويز الذي ذكرته لا يمنع منه، لأنه بيّن [١] أنه ردّه من حيث لم يقع له العلم بصحته، وجوّز فيه الصدق والكذب، فلم يقبله فيما يقتضي رد القرآن وتَرْكَه، فاعتبر في رده أمرين:

أحدهما: أن العلم لم يقع به.

والثاني: أنه [٢] يقتضي ترك القرآن، (والخبر الذي يُرد لأجل اتهام الراوي يُفصل فيه، بين أن يكون مفضيا إلى ترك القرآن أو غير مفض إليه، وهذا بَيِّن.) [٣]

فإن قيل: فهذا الخبر عند كثير من الفقهاء معمول به، ومحمول على التخصيص دون الترك للقرآن.

فالجواب: أن هذا صحيح [٤]، ولكنه [٥] لا يقدح في الدلالة، لأنها مبنية على أن هذا الخبر قد عرف عند ذكره إجماعهم على أن ما يوجب ترك القرآن ونسخه من

---

(١) في (ب): فالجواب: أن ظاهر الخبر يمنع من هذا التجويز، لأنه بين.

(٢) سقط من (أ): أنه.

(٣) سقط من (أ): ما بين القوسين.

(٤) في (ب): الصحيح.

(٥) في (أ): ولكن.

أخبار الآحاد فإنه مردود، من حيث قال ذلك عمر ووافقه عليه سائر الصحابة.

فأما حكم هذا الخبر في نفسه في كونه موجبا لرد القرآن، فلم يثبت أن سائر الصحابة قالوا به، ووافقوا عمر عليه كما وافقوه على أن ما يوجب ترك القرآن مردود.

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا: ما قد بيّناه من أن دلالة خبر الواحد يجب أن تكون مقصوره على القبيل الذي جعله الشرع دلالة عليه، والشرع المعتبر به في هذا الباب هو فعل الصحابة، وقد ثبت عنهم ما بيناه أنهم لم يقبلوا خبر الواحد في باب النسخ، ولم يرجعوا إليه فيه، فصح أن النسخ خارج عما يقبل خبر الواحد فيه، وإذا [1] ورد فيما يوجب النسخ لم يستكمل شروطه التي يجب قبوله عليها: أحدها: أن لا يكون مقتضيا لرد القرآن على ما بيناه، وهذا يبين فساد قولهم إنه لا فصل في وجوب استعمال خبر الواحد، بين أن يكون مفضيا إلى النسخ أو غير مفض إليه إذا ورد على شروطه، إذ قد بينا أنه لم تحصل فيه الشروط التي يجب قبوله عليها.

والجواب عن الثاني: أنّا إنما فصلنا بين النسخ وبين التخصيص في هذا الباب، لقيام الدليل الشرعي على الفصل بينهما، وهو إجماع الصحابة على ذلك، لأنهم أجمعوا على التخصيص به وعلى المنع من النسخ على ما بيناه، ولولا هذا الدليل لجوزنا أن يكون النسخ جاريا مجرى التخصيص في جواز إثباته بخبر الواحد.

والجواب عن الثالث من وجهين:

أحدهما: ما كان يجيب به شيخنا أبو عبد الله وهو أن إثبات النسخ بخبر الواحد

---

(١) في (ب): أنه إذا.

كان جائزا في صدر الإسلام [١]، كما أن إثبات أصول الشرائع كان جائزا به، ولهذا كان يعمل على كتب النبي عليه السلام في أصول الزكاة وفي الديات، وما يجري مجراها من أصول العبادات، وعلى ما يخبر به السعاة والرسل الواردون على الأطراف البعيدة، وإن كان طريق جميع ذلك الآحاد دون التواتر، ثم أجمعوا على أنه لا يقبل في النسخ كما لا يقبل في أصول الشرائع، وإذا كان هذا [٢] هكذا لم يكن فيما تعلق به القوم دليل على ما ذهبوا إليه.

والثاني: أنهم لم يرجعوا في إثبات نسخ القبلة إلى خبر الواحد، بل كل [٣] حصل لهم العلم بأن النسخ فيها سيحصل، فلما أخبرهم من أخبر بوقوعه قبلوا قوله في أنه قد وقع في ذلك الوقت [٤]، فلم يكن أخذهم بخبر الواحد ورجوعهم إليه في إثباته،

---

(١) قال أبو الحسين البصري: ومنها أن قول الله عز وجل كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين منسوخ بما روي بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا وصية لوارث والجواب أن هذا متلقى بالقبول فجرى مجرى التواتر وقد روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما أنهما نسخاذلك بقول الله عز وجل يوصيكم الله في أولادكم وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا وصية لوارث بيان لوقوع النسخ بقول الله يوصيكم الله في أولادكم ولا يمتنع أن يكون كان ذلك في صدر الإسلام جائزا ثم منع من ذلك كما قلناه في نسخ القبلة عن أهل قباء بخبر واحد وذلك يدلنا على أن النسخ بأخبار الآحاد كان جائزا في صدر الإسلام ثم منع منه.المعتمد ج ١ / ص ٤٠٠.

(٢) قال أبو الحسين البصري: إن قيل فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم نحو قبول أهل قبا نسخ القبلة قيل ذلك جائز في العقل وفي صدر الإسلام قال اصحابنا ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك لجوزناه وقد قال أبو علي إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد كان أخبرهم بنسخ القبلة وأنه ينفذ إليهم بنسخها فلانا وأعلمهم صدقه فكانوا قاطعين على صدقه فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم.المعتمد ج ٢ / ص ١١٦.

(٣) في (ب): بل كان.

(٤) سقط من (أ): هذا.

وإنما كان في إثبات وقته، وإثبات وقت النسخ وتأريخه يجوز بخبر الواحد، وهذا يبطل أيضا تعلق القوم بذلك.

فإن قيل: إذا قلتم إن إثبات تأريخ النسخ بخبر الواحد جائز، والنسخ لا يثبت إلا بثبوت التأريخ، والتأريخ طريق إلى معرفته، فقد رجعتم إلى إثبات النسخ بخبر الواحد.

فالجواب: [١] أنه ليس الأمر على ما ظنوه، لأن القول بأن تأريخ النسخ يثبت بخبر الواحد، لا يوجب القول بأن نفس النسخ يثبت به وإن كان التأريخ مؤديا إليه، كما أن القول بقبول [٢] شهادة النساء مع الرجال جائز في الإحصان، لا يوجب القول بأن شهادتهن مع شهادة الرجال جائزة في تغليظ الحد، وإن كان الإحصان مفضيا إليه.

والجواب عن الرابع: أنه لا دليل في شيء مما ذكروه من الآيات والأخبار على ما ذهبوا إليه.

فأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿**قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ**﴾ [٣].

فالجواب: [٤] أن الآية في حكم المجمل، إذ لا إشكال في أن حملها على إطلاقها لا يجوز، إذ قد ثبت غير ما ذكر فيها محرما بالوحي، وإذا لم يجز حملها على الإطلاق وكانت في حكم المجمل؛ لم يجز أن يجعل الخبر الذي تضمن تحريم غير ما ذكر فيها ناسخا لها. وأيضا فإنه لا يمتنع أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿**قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ**

(١) في (أ): والجواب.

(٢) في (ب): بأن قبول.

(٣) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٤) في (ب): فالجواب عنه.

إِلَيَّ﴾ أنه لا يجد في ذلك الوقت محرما بالوحي غير ما ذكر فيها، ولا يمنع [(١)] ذلك من وجود تحريم غير ما ذكر فيها من بعدُ وحيا، ولا يجب أن يكون الثاني ناسخا للأول (من حيث كان مباحا بحكم العقل) [(٢)].

وأيضا فإنه يجوز أن يكون المراد بالآية أنه لا يجد في الوحي الذي يختص نص الكتاب غير ما ذكر فيها، وذلك لا يمنع من ثبوت تحريم ما سواه بوحي آخر، وهذا أيضا لا يوجب النسخ.

وأما تعلقهم بآية الوصية؛ فقد أجيب عنه بأجوبة:

منها: أنها لم تنسخ بالخبر وإنما نسخت بآية الميراث، والخبر فإنما دل على أن الحقين يجتمعان في المال، إذ لولاه لجوّز اجتماع حق الوصية مع حق الإرث، إذ لا تنافي بينهما، فكان لا يصح اعتبار النسخ فيهما، ودل أيضا على أن آية الميراث متأخرةٌ عنهما، فالخبر لم [(٣)] يثبت به النسخ، وإنما رُجع إليه في إثبات ما جرى [(٤)] مجرى الشرط فيه وفي تأريخه (من حيث علم به أن الواجب هو الأخذ بآية الميراث) [(٥)]، وقد ذكرنا فيما تقدم أن إثبات ذلك بخبر الواحد سائغ [(٦)].

ومنها: أن هذا الخبر معلوم لتلقي الأمة إياه بالقبول، فإذن لم يقع النسخ بخبر الواحد.

---

(١) في (أ): ولا يمتنع.

(٢) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٣) في (أ): لا.

(٤) في (ب): يجري.

(٥) سقط من (ب): ما بين القوسين.

(٦) في (ب): شايع.

ومنها: أن الآية غير منسوخة، فهذا [١] جواب من ذهب من بعض الفقهاء إلى أن قدرا من الوصية واجب إذا لم يكونا وارثين.

فأما تعلقهم بقوله صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، وأنه قد نسخ به قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ﴾ [٢] فإنه بعيد، لأنه صار مجملا بما علق به من شرط فيه إجمال، وهو حصول الإحصان وانتفاء السفاح، فكيف يجوز أن يجعل منسوخا بما ثبت تحريمه من وجه آخر.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، معلوم وليس من أخبار الآحاد [٣]، فالتعلق به لا يصح. والأولى في الجواب ما بدأنا به.

وأما تعلقهم بآية العدة، فالجواب عنه أن من يقول من العلماء إن آية العدة قد نسخ معها حكم الحوامل على ما روي عن عبد الله بن مسعود [٤]، فإنه

---

(١) في (ب): وهذا.

(٢) سورة النساء: ٢٤.

(٣) في (ب): من أخبار الأخبار.

(٤) ابن مسعود (٠٠٠ - ٣٢هـ = ٠٠٠ - ٦٥٣ م) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن: صحابي. من أكابرهم، فضلا وعقلا، وقربا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة. وكان خادم رسول الله الامين، وصاحب سره، ورفيقة في حله وترحاله وغزواته، يدخل عليه كل وقت ويمشي معه. نظر إليه عمر يوما وقال: وعاء ملئ علما. وولي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيت مال الكوفة. ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عاما. وكان قصيرا جدا، يكاد الجلوس يوارونه. وكان يحب الإكثار من التطيب. فإذا خرج من بيته عرف جيران الطريق أنه مر، من طيب رائحته. له (٨٤٨) حديثا. أورد الجاحظ (في البيان والتبيين) خطبة له ومختارات من كلامه.
انظر ترجمته في: وفيات الاعيان ١: ٢٥١ والانباري ٢٧٢ وسماه " عبد الله بن مسلمة " ولسان الميزان ٣: ٣٥٧، الكامل لابن الاثير: حوادث سنة ١٦١. طبقات ابن سعد ٣: ١٥٧. مشاهير علماء

يقول [١]: «إن ذلك منسوخ بآية الوضع»، وأن خبر سبيعة إنما دل [٢] على ما يجري مجرى التأريخ فقد بان بما ذكرناه فساد تعلقهم بهذه الوجوه، والله الموفق للصواب [٣].

❊

الأمصار ج ١ / ص ١٦٦. الأعلام للزركلي ج ٤ / ص الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج ١ / ص ١١٣. حلية الأولياء ج ٢ / ص ٦٩. التاريخ الكبير ج ٣ / ص ١٢. طبقات الفقهاء ج ١ / ص ٤٣.

(١) في (ب): فإنه قال.

(٢) في (ب): دلت.

(٣) سقط من (ب): والله الموفق للصواب.

الفهارس

(١) فهرس الآيات

❋

(٢) فهرس الأحاديث

❊

(٣) فهرس الآثار

❊

(٤) فهرس الأعلام

*

(٥) فهرس الفرق والمذاهب والجماعات

❊

(٦) فهرس الأماكن/ البلدان والقبائل

*

(٧) فهرس الكتب

❊

(٨) فهرس المصطلحات

*

فهرس المواضيع

* * *